THE HENGSTENBERG COLLECTION

IN THE LIBRARY OF THE

Baptist Union Theological Seminary

Purchased from the estate of the late
Prof. E. W. Hengstenberg, D. D., of Berlin,
and deposited in the Library by an association
of gentlemen.

Library No. [illegible] *Shelf No.* Sch 8

CHICAGO, Nov. 19, 1875.

The University of Chicago
Libraries

Crescat Scientia Vita Excolatur

HENGSTENBERG COLLECTION

338,162

THE HENGSTENBERG COLLECTION

IN THE LIBRARY OF THE

Baptist Union Theological Seminary

Purchased from the estate of the late
Prof. E. W. Hengstenberg, D. D., of Berlin,
and deposited in the Library by an association
of gentlemen.

Library No. ~~235~~ *Shelf No.* Sch 8

CHICAGO, Nov. 19, 1875.

The University of Chicago
Libraries

Die christliche Lehre vom heiligen Abendmahl nach dem Grundtext des neuen Testaments.

Mit einem Abriss der Geschichte dieser Lehre.

Ein Versuch

von

D. David Schulz.

Zweite verbesserte Auflage.

Leipzig, 1831.

Verlag von Joh. Ambrosius Barth.

BV826
.S37
1831

Wahrheit suchend in Liebe wollen wir emporwachsen in allen Stücken zu ihm, der das Haupt ist, Christus.

Paulus an die Ephesier IV, 15.

18148.

Allen

christlichen Glaubensbrüdern,

welche

in dem Bekenntniss

Jesu Christi des Sohnes Gottes

und

Heilandes der Welt,

des alleinigen ewigen Mittelpunkts

im Gottesreich und in der Kirche

Eins sind,

und

durch gründliche Erforschung

der heiligen Schriften

von Menschensatzungen

mehr und mehr frei zu werden wünschen,

mit

Vertrauen und Liebe

gewidmet.

Werdet nicht der Menschen Knechte.

Paulus an die Korinthier I, VII, 23.

Vorwort

zur ersten Auflage.

Die folgende Abhandlung, ein exegetischer Versuch über diejenigen Stellen des neuen Testaments, auf welche sich die evangelische Lehre vom heiligen Abendmahl gründet, beabsichtigt nichts weiter, als die Meinung eines Einzelnen der öffentlichen Prüfung anheim zu geben, um weitere Untersuchung und endlich gründliche Ausmittelung zu veranlassen. So sicher der Verfasser zu sein meint, den Grundtext richtig aufgefasst, den wahren, von dem hohen Stifter des Abendmahls selbst beabsichtigten Sinn erkannt zu haben: so erklärt er sich gleichwohl bereit, nicht nur andere Ansichten, wofern sie nur gleichfalls ihre Begründung im Text des neuen Testaments nachweisen können, neben der seinigen gern bestehen zu lassen, sondern auch jede besser begründete, wenn gleich fremde, mit öffentlicher Verwerfung seiner eigenen aus allen Kräften fördern und vertheidigen zu helfen.

Auf allgemeinen Beifall konnte er, zumal in dieser Zeit, bei der Behandlung eines Gegenstandes, wie der vorliegende, auf keine Weise rechnen: auch war es ihm nicht darum, sondern einzig um die Sache der Wahrheit, welche er gefördert zu sehen wünscht, zu thun. Dass er seines Theils mit Ernst und Fleiss, mit Unbefangenheit und redlicher Anstrengung sich um gründliche Erforschung des wichtigen Gegenstandes bemühet, ist er sich bewusst; und sachkundigen Beurtheilern wird diess gewiss nicht unbemerkt bleiben. Wer aber nichts vom Grundtext des neuen Testaments, wovon hier allein die Rede ist, versteht, sollte billigerweise über dergleichen Dinge mitzusprechen sich enthalten. Wer von Inspiration der Uebersetzungen, und nun auch, in freilich ganz folgerechter Fortschreitung, von nochmaliger Inspiration bei der Lesung einer inspirirten Uebersetzung redet, muss wenigstens nicht sagen, dass er ein evangelischer Christ, am allerwenigsten, dass er Lutheraner sei. Der geistesstarke, kerngesunde Luther war sehr entfernt, sich Dinge von der Art einzubilden, als heutige Hellseher und schwärmende Träumer ihm und sich selber andichten.

Für solche Träumer, welche allmählig anfangen, sich ausschliesslich die Gemeinde, vorzugsweise die Gläubigen, die Auserwählten,

mit frommer Anmaassung zu nennen, welche sich viel damit wissen, unwissend zu sein, gleichwohl aber sich unterwinden, über Wissenschaften, die sie nie gelernt, abzuurtheilen, welche mit der Einbildungskraft philosophiren und dem Menschenverstande Hohn sprechen, ward diese Abhandlung nicht geschrieben; sondern für die kundigen und nüchternen Zeitgenossen, denen es noch etwas gilt, unter den furchtbaren Verkehrtheiten unsrer Tage bei gesunder Vernunft zu bleiben, neben den faselnden Ahnungen, den über- und abergläubigen Gaukeleien vornehmer Unwissenschaftlichkeit und erbärmlicher Akrisie, ernsthaften und gründlichen Studien, die man bereits von mehrern Seiten für unnütz, ja in mancher Hinsicht für gefährlich anzusehen beginnt, obzuliegen. Wenn höchst wahrscheinlich die hier geführte Sprache bei jenen stolzen Nichtwissern wenig Beifall finden dürfte; so wüssten auch wir kaum zu sagen, an wessen Beistimmung für die Sache uns weniger gelegen wäre, als gerade an der ihrigen. Die meisten von ihnen haben wir aber mehr zu bedauern, als anzuklagen: sie wissen nicht, was sie thun, und wem sie in die Hände arbeiten. Jenes, Rückwärts, Rückwärts! schon ist man zu weit vorgeschritten! welches halblaute Uhustimmen rechts und links aus geistlichen und weltlichen Kammern der Finsterniss

hervormurmeln, wird auch ihnen zum geläufigen Thema. Aber unaufhaltsam gehen die Wege Gottes immerdar **Vorwärts**. Stets werdet Ihr vergeblich die Finsterniss zu Eurer Hülfe zurückrufen. Ehe Ihr es Euch verseht, leuchtet der längst angebrochene Tag auch in Eure dunkeln Kammern, und lässt Euer nächtlich-gottloses Treiben sammt Euch selbst zu Schanden werden.

Gewiss, es kommt die Zeit, und mancher von uns erlebt sie vielleicht noch, wo über die Verirrungen unsrer Tage ein gleich scharfes Gericht ergehen wird, wie über alle andern Thorheiten früherer Jahrhunderte. **Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.**

Geschrieben zu Breslau, am 3. Mai 1823.

Vorwort
zur zweiten Auflage.

Die fast durchgängig beifälligen Urtheile, welche diese Schrift in ihrer ersten Gestalt erfahren hat, durften den Verfasser nicht abhalten, bei einer so bald nöthig gewordenen neuen Auflage seine Arbeit einer wiederholten Durchsicht zu unterwerfen, und was ohne grosse Erweiterung verbessert werden konnte, zu verbessern. An nicht wenig Stellen ist nach grösserer Deutlichkeit, festerer Begründung, Beseitigung möglicher Missverständnisse gestrebt, begründete Einwendungen und Ausstellungen sind dankbar benutzt worden.

Dass aber dem Tübinger Studenten der katholischen Theologie, Hrn. J. Sengler, welcher allzuspät mit seiner sogenannten Würdigung u. s. w. 1830. 8. als Gegner meiner Abendmahlslehre hervortrat, keine besondre Aufmerksamkeit oder gar Widerlegung in dieser neuen Auflage zu Theil geworden, wird Jeder in der Ordnung

finden, der sich die Mühe nehmen will, die Manier, womit dieser gleich anmaassende und unreife Jüngling wider mich gestritten, näher zu betrachten. Wäre auch die unwürdige Würdigung früher, als da die neue Auflage bereits zum Abdruck fertig lag, erschienen, sie konnte in solcher Gestalt doch eine ernstliche Berücksichtigung weder in Anspruch nehmen, noch von meiner Seite gewärtigen. Zwar führt sie das trügliche Aushängeschild im Titel: Eine von der tübinger katholisch-theologischen Facultät gekrönte Preisschrift: aber glaube doch ja Niemand, dass eine so anerkannt achtungswürdige Facultät, wie die katholisch-theologische zu Tübingen, die Veröffentlichung eines in solchem Grade confusen und unreifen Productes könne veranlasst haben. Nur das mittlere Stück, welches sich mit der durch die Preisaufgabe geforderten Prüfung der exegetischen Gründe für die von mir vertheidigte Abendmahlsansicht beschäftigt, ist gedachter Facultät eingereicht worden: die lange, grossentheils aus zusammengestoppelten, bunt durch einander geworfenen Excerpten bestehende, Einleitung, so wie die im letzten Theil des Büchleins beigebrachten sogenannten Grundlinien zu einer speculativen Darstellung der katholischen Abendmahlstheorie, in denen man hie und

da den Galimathias eines Wahnwitzigen zu vernehmen glaubt, sind, wie aus Vergleichung von S. VII. und VIII. der Vorrede bemerklich wird, freie und wahrhaft ergötzliche Zugaben des Verfassers. An der Bekanntmachung des ganzen zu Mainz erst im vorigen Jahre herausgegebenen Productes mag wohl die Tübinger theologische Facultät nicht den mindesten Antheil gehabt haben.

Hr. Sengler gehört zu den speculirenden Katholiken, welche durch allerhand künstliche Deutungen und willkührliche Eintragungen aus dem wohlbekannten römischen Katholicismus, der ihnen selber, so wie er ist, nicht mehr gefällt, etwas ganz Anderes zu machen bemüht sind, als er von jeher gewesen und, so lange er sich noch zu behaupten vermag, auch bleiben wird. Liesse sich dieser moderne Katholicismus in Rom sehen, er würde ohnfehlbar anathematisirt. Hr. Sengler hat die Dreistigkeit, zu behaupten, nie habe Jemand die materialistische Vorstellung vom Abendmahl, die ich bestreite, anerkannt. Entweder ist ihm also die ganze Geschichte des von Paschasius Radbert so grell als möglich ausgesprochenen, durch Concilienbeschlüsse feierlich bestätigten, von vielen Theologen mit allen Künsten der Dialektik einerseits vertheidigten, andrerseits bestrittenen grobsinnlichen Dogma seiner Kirche fremd geblieben, oder er hat mit Vorbedacht

den falschen Schein bewirken wollen, als existire dasselbe jetzt nirgends mehr und ich hätte gegen ein leeres Phantom gekämpft. Mit dem nirgends näher bestimmten täuscherischen Ausdruck, reell und Realität, treibt er ein durchgängiges Gaukelspiel, indem er denselben zum Gegensatze bald der symbolischen, bald der sinnlich-materialistischen Vorstellung macht. Bei dieser offenbaren Taschenspielerei verwirft und verficht er nach Gefallen die katholische Abendmahlslehre und die ihr entgegenstehende symbolische Auffassung, Niemand aber erfährt, ob von geistigen oder leibhaftigen Dingen, von sinnlichem oder übersinnlichem Genuss die Rede gewesen. Mittelst dieses Blendwerks ist es dem Hrn. Sengler möglich geworden, nicht bloss die Verwandlung von Brod und Wein im Abendmahl, womit sich gute Katholiken bisher begnügten, sondern auch die wirkliche (reelle) Verwandlung des jedesmal fungirenden Priesters in die Person Christi selbst, was unkatholisch ist, obendrein zu behaupten. Der Senglersche Abendmahlspriester ist „schuldlos, ohne Fehler, nicht aus der Zahl der Sünder, wie der ewige Hohepriester Hebr. VII, 26.“ — „seine individuelle Persönlichkeit ist aufgehoben,“ „seine innere Disposition“ (also, wenn er auch der schändlichste Verbrecher wäre?!) „hat keinen

Einfluss auf die Verwaltung seines Priesteramts!!“ Vgl. S. 241 f. Wer einen Vorschmack von der überschwänglichen Weisheit dieses neuen Vertheidigers der Transsubstantiation auf kürzestem Wege erhalten will, der vergleiche nur den Anfang der Grundlinien von §. 127. an, wo sich der Verfasser wie vom Dreifuss herab folgendermaassen vernehmen lässt:

„Wir haben uns bisher auf den Standpunct des reflectirenden Verstandes gestellt, und Reflexionen Reflexionen entgegengesetzt und jene mit diesen bekämpft,“ (es galt ja aber eine exegetische Untersuchung und Prüfung! vgl. S. 185.) „denn es konnte unsre Absicht nicht sein, speculative Principien“ (ecce!) „hier geltend zu machen, die nur da Geltung haben, wo sie anerkannt werden.“ (Ja wohl, ja wohl!) — — „Wenn wir daher nun auf einen speculativen Standpunct treten, so kann es unsre Absicht nicht sein, diejenigen zu überzeugen, welche ausser ihren abstract-allgemeinen, formallogischen (?!) Begriffen und dürftigen Kategorieen, in welchen sie ihr Bewusstsein einmal eingeschlossen haben, nichts weiter anerkennen. Diesen erscheint Alles, was über ihrem empirisch-subjectiven Horizonte liegt, als Thorheit“ u. s. f. — Darauf hebt der nächste Paragraph magnum sonans also an: „Wir stellen an die Spitze unsrer fol-

genden Untersuchung“ (sollte heissen, zusammengelesenen Excerpte und Geschwätze,) „den schon früher von uns ausgesprochenen Satz: Jemehr wir Christum bedeuten, destomehr werden wir das heilige Abendmahl bedeuten und umgekehrt.“ Ohe! Und was folgt? Der Speculirende fährt fort: „Deswegen gehen wir vor Allem von der Bedeutung Christi aus, um hiernach das heilige Abendmahl zu bedeuten.“ — Und nun? „Wir wollen hierüber die Kirchenväter (was? auf dem speculativen Standpuncte?) „hören, bei denen nicht selten die Tiefe des Glaubens mit der Höhe der Speculation vereint ist.“ Jetzt wird der Prof. Möhler, den unser Verfasser hier, wie anderwärts, weidlich ausgeschrieben hat, wegen seiner Darstellung des heil. Athanasius gerühmt, und nur dieses einzigen Möhlerschen Athanasius ist gedacht, von andern Kirchenvätern gar keine Rede. Der folgende §. spricht wieder von dem, „was uns die heil. Urkunde deshalb berichtet:“ — Der darauf folgende führt an, was „Dr. Molitor in seiner Schrift: Philosophie der Geschichte oder über die Tradition, 1827“ gesagt hat, und nicht das Mindeste ist von dem speculativen Standpuncte, auf den sich Herr Stud. Sengler so eben gestellt hatte, zu merken. Gleichwohl werden die Leser nach diesem und ähnlichem Wirrwarr am Schluss S. 249. versi-

chert: „Dieses ist weder ein Raisonnement, noch eine Versicherung, dass es so sei, obschon das Gesagte in Form eines Raisonnements und einer Versicherung ausgesprochen ist," (da haben wir's! Nun, und was, ὦ δαιμόνιε, wäre es denn? Antwort:) „sondern es liegen dem Gesagten die tiefsten speculativen Principien zu Grunde." Ueberaus bündig und vortrefflich!

Gleich merkwürdig erscheint die Manier, welche Hr. Sengler im Streit wider mich erwählt hat. Um sein Ritterthum desto glänzender erscheinen zu lassen, schreibt er mir eine „grosse Gelehrsamkeit," meiner Schrift über die Abendmahlslehre einen „ungeheuren Umfang der Gelehrsamkeit" zu. (Vgl. S. V. und X. der Vorrede.) Das vergisst er aber bald wieder, und lässt mich überall, wo er meine Behauptungen zu widerlegen strebt, als einen Mann erscheinen, dem es an aller gesunden Einsicht gänzlich fehlt, der mit den einfachsten Dingen unbekannt, sich auf allen Seiten in die handgreiflichsten Widersprüche verwickelt, ohne selber das Geringste davon zu merken, der gegen seinen Willen für eine entgegengesetzte Ansicht argumentirt, über dessen Thorheiten er jeden Augenblick in Exclamationen ausbricht, wie „Man traut seinen Augen kaum, wenn man lieset," — „Die Erklärung verstösst gegen alle hermeneutische Principien," — „D. Sch.

hat mit diesen Allgemeinheiten und Trivialitäten nichts gesagt“ u. s. f. — Und welche Taktik braucht er, um meine Schrift zur Karikatur zu machen? Die verächtlichste, welche sich denken lässt. Er zählt auf die Menge solcher Leser, die sich nicht die Mühe nehmen, des Anklägers Aussagen mit denen des Verklagten zusammen zu halten. Wer kann sich denken, dass ein öffentlicher Beurtheiler einer Schrift, zumal ein Theolog, die Unredlichkeit, die Unverschämtheit haben werde, durch Herausreissung einzelner Sätze aus ihrem Zusammenhange, durch Verfälschungen vieler Stellen des zu würdigenden Buches, die er gleichwohl, mit „“ bezeichnet, für wörtliche Anführungen ausgiebt, dessen wahre Aussagen entstellen, und dadurch sich die Widerlegung leicht machen werde. Doch hat Hr. Sengler dieses so oft und auf so gröbliche Weise gethan, dass ich bloss dazu auffordern darf, seine Anführungen aus meiner Schrift mit dieser selbst durch etliche Blätter zu vergleichen, um sein falsches Spiel zu gewahren. Uebrigens ist die ganze Darstellung meines Kritikers im höchsten Grade nachlässig. Incorrecter Ausdruck im Deutschen, Unkunde des Griechischen, durch falsche Schreibung der bekanntesten Wörter verrathen, lässt sich überall bemerken. Zwei- bis dreimal wiederholt er oft dieselben Dinge. Bald heisst es: Dieses haben

wir bereits früherhin evident dargethan; bald: Dieses werden wir im Folgenden erweisen. Sieht man aber genauer nach, so findet sich statt der Beweisführung der nämliche Wortschwall prahlerischer Declamation wieder. Solcher Vor- und Rückweisungen, wodurch der genauere Auskunft Suchende in den April geschickt wird, sind unzählige in dieser Schrift. Nähme sich aber Jemand die freilich undankbare Mühe, alles fremde Eigenthum aus der Senglerschen sogenannten Würdigung auszuscheiden, so würde er selbst in der dürftigsten Armseligkeit und Blösse dastehen. Was er von Nachweisungen aus den biblischen Büchern zu meiner Widerlegung beibringt, hat er von dem Meinigen genommen, wiewohl oft mit Verkehrungen und Entstellungen.

Ein besonders deutliches Kennzeichen, wie es um die Wahrheitsliebe dieses Censors steht, ist es aber, dass er den Hauptbeweis meiner Abhandlung für die symbolische Auffassung der Einsetzungsworte, dem ich gerade das grösseste Gewicht beimaass, und ihn noch für unwiderlegbar halte, völlig verschweigt und thut, als wäre der ihn behandelnde Abschnitt des Buches (S. 132 ff.) gar nicht vorhanden. Hier war der Ort, wo mir der Widersacher mit seiner Verwandlungslehre begegnen, und selbige,

wofern er's vermochte, rechtfertigen musste. An solche falsche Genossen dachte ich nicht, als ich in dem Vorwort zur ersten Auflage Männer von abweichender Meinung zu weiterer Mitforschung über den Gegenstand aufforderte und mich bereit erklärte, einer besser begründeten Meinung die meinige aufzuopfern und jene vertheidigen helfen zu wollen.

Dass nun papistische Blätter, wie die katholische Literaturzeitung (Oct. 1830), in frohen Jubel darüber ausbrachen, dass der erleuchtete Student, wie es am angeführten Orte heisst, den ebenso unredlichen als frechen Hrn. Doctor, jedoch mit aller Liebe (?) so vortrefflich in die Schule geführt und die ketzerische Abendmahlslehre so tapfer zurückgewiesen habe, ist ganz in der Ordnung und Niemand, der ihre Weise kennt, wird sich darüber verwundern. Am Schluss trägt jener Recensent des Senglerschen Heldenbüchleins auf den siegreichen Kämpen wider mich die biblischen Worte aus der Vulgata über: Super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem. Aber auch von geistesverwandten Neuevangelischen hat der jugendliche Neukatholische bereits schmeichelhaftes Lob eingeerndtet. Ein Berichterstatter des homiletischen Correspondenzblattes (1830 Nr. 49.) meldet seinem Publicum mit

Frohlocken, dass meine Abendmahlslehre, „triumphirend von obgedachtem Hrn. Sengler widerlegt sei.“ Kann der rüstige Jüngling wohl noch höhern Ruhm begehren? Muss ihm nicht in solchen Weihrauchwolken vor seiner eigenen Höhe schwindeln?

Ausser der Senglerschen Schrift kam mir auch noch die Lindnersche Lehre vom Abendmahl, Leipzig 1831. vor Absendung dieser Blätter zu Händen. Was in dieser weitschweifigen und sehr oberflächlichen Darstellung zur Herabsetzung meiner Arbeit gesagt ist, bedarf und verdient keine Widerlegung. Der Lindnerschen langen Rede kurzer Sinn ist dieser: Man geht zum Abendmahl, und — die begangenen Sünden sind abgethan. Aus dem letzten Hauptstücke des Lutherischen Katechismus hatte sich Hr. Lindner ganz besonders den Satz gemerkt, welcher auf die Frage, Was nützet denn solch Essen und Trinken? folgt: Das zeigen uns diese Worte: Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden: und wenn gleich im Uebrigen seine (symbolische) Ansicht des Abendmahls durchaus unlutherisch erscheint, so dreht sich doch sein ganzes Buch um diesen Lutherischen Katechismussatz.

Der kurze Abriss einer Geschichte der Abend-

mahlslehre, welcher dieser neuen Auflage ist beigefügt worden, wird hoffentlich den meisten Lesern eine nicht unwillkommene Zugabe sein, so wenig Neues er auch darbietet. Meines Collegen und Freundes D. von Cölln gütiger Durchsicht verdankt dieser historische Anhang mehrere Zusätze und Berichtigungen. Den in der jetzt weggelassenen Beilage behandelten Gegenstand, über das Evangelium des Matthäus, werde ich sobald es Zeit und Umstände gestatten, in einer besondern Schrift ausführlicher behandeln und somit den von mehrern Seiten an mich ergangenen Auf forderungen zu entsprechen suchen.

Breslau, den 24. Juni 1831.

D. David Schulz.

Uebersicht des Inhalts.

Einleitung S. 1—43.

Von dem Gegensatze Himmel und Erde, Geist und Materie, Inneres und Aeusseres. S. 1 f.
Wir kennen das Verhältniss beider zu einander nicht, müssen aber für die Betrachtung beide Gebiete nothwendig unterscheiden. Ebendas.
Auch im sittlichen Leben des Menschen treffen wir die zweifache Richtung. S. 2 f.
Das Christenthum ist die Religion des Geistes und der Wahrheit. S. 3.
Ueberall wendet es sich an des Menschen Geist, als innersten Lebensquell. S. 4 f.
Mit Gott und göttlichen Dingen können wir nur mittelst unsers freien Geistes, der göttlicher Natur ist, zusammenhängen. S. 5 f.
Die ewigen Ideen des Wahren und Guten sind der Menschennatur nicht fremd. S. 7 f.
Nur das innere Leben, die Gesinnung des Christen, gibt den Maasstab seiner Würdigkeit. S. 8 f.
Kein Widerstreit zwischen Vernunft und Offenbarung. S. 10 ff. S. 25 f.
Kein Mensch ist absolut böse. S. 12.
Die ewige Liebe und Weisheit kann dem Menschen nicht zwei einander widersprechende Geschenke gegeben haben. S. 13 f.
Unstatthafter Streit über Rationalismus und Supranaturalismus. S. 14 f.
Berechtigung zum Gebrauch des gesunden Menschenverstandes. S. 15 f.
Lehre der heiligen Schrift hierüber. S. 17 ff.
Aussprüche Luthers über das Recht und den Gebrauch der Vernunft. S. 21 ff.

Wichtigkeit und Werth der geschichtlichen Offenbarung Gottes. S. 23 ff.
Beklagenswerthes Missverstehen derselben; beide Extreme hat man einseitig verfolgt. S. 26 ff.
Eine Grenzlinie zwischen natürlichem und übernatürlichem Wirken Gottes kennen wir nicht; auch das N. T. bestimmt keine. S. 28 f.
Völliges Verständniss der christlichen Urkunden müsste Friede und Einigung aller Parteien herbeiführen, und die Harmonie der Offenbarung und des vernünftigen Denkens darthun. S. 32 f.
An Vereinigung zu einerlei Bekenntnissformel, oder unter gleiche geistliche Herrschaft, ist nicht mehr zu denken; bloss im lautern wesentlichen Christenthum. S. 33 f.
Von dieser Ansicht allein müssen sich die Geistlichen in ihrem hohen Berufe leiten lassen. S. 35 f.
Wozu die bisherige Betrachtung angestellt worden. S. 36.
Es gilt die Frage, ob die Einsetzungsformeln des Abendmahls eigentlich, oder uneigentlich zu verstehen sind. S. 37 f.
Die hier aufgestellte Ansicht stützt sich auf den Grundtext des N. T., sucht aber auch die Rechte der gesunden Vernunft unverletzt zu bewahren. S. 38 f.
Einzig um Wahrheit ist es dem Vf. zu thun, auf ihr Gewicht, und auf die Summe bereits vorhandener evangelischer Erkenntniss vertraut er. S. 40 f.
Rücksichten kennt er keine, und achtet keine. Ebendas.

I.

Ueber symbolische und parabolische Darstellung in den heiligen Schriften im Allgemeinen.

S. 44 — 58.

Die Beispiele von uneigentlicher Rede in den bibl. Büchern sind häufig. S. 44 f.
Nicht überall wird dieselbe sogleich erkannt und anerkannt: dann ist nichts anders zu thun, als durch gründliche Forschung und vernünftige Beurtheilung zu entscheiden. S. 46.
Nähere Bestimmung der symbolischen und parabolischen Darstellung im N. T. S. 47 f.

Jene bezeichnet stärker, als diese. S. 49 f.
Anwendung auf das Abendmahl. S. 50 f.
Zu heiligem Gebrauch bestimmte und geweihte Gegenstände werden dadurch niemals der Substanz nach verändert. S. 51 f.
Beispiele symbolischer Handlungen aus dem N. Test. S. 54 ff.
Die Fusswaschung, — die Anhauchung, — die Hinstellung eines Kindes, — das Handauflegen, — das Staubabschütteln, — die Händewaschung des Pilatus, — die Salbung, — die Taufe Johannis, u. a. m. S. 57 f.

II.

An und für sich ist es unwahrscheinlich, dass Christus seinen Jüngern sein Fleisch und Blut zum Genuss dargeboten habe. S. 59 — 80.

Christus suchte stets auf Geist und Gemüth seiner Schüler einzuwirken. S. 59.
Auch die letzte Anordnung bei der letzten Mahlzeit sollte und konnte keinen andern Zweck haben. S. 60.
Abweisung materialistischer und doketischer Ansichten. S. 60 f.
Das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen vermögen wir in Christo so wenig, als in uns selbst zu erkennen und zu erklären. S. 62.
Gewiss aber ist: Fleisch und Blut, die der Erde angehören, können nicht zugleich Geist sein, und des Himmels theilhaftig werden. Ebendas.
Ueber die Himmelfahrtsgeschichte nach Lukas. S. 62 ff.
Der Genuss des Fleisches und Blutes Christi konnte den Jüngern nichts nützen. S. 63 f.
Auf den Elementen des Abendmahls kann überhaupt nichts wesentlich beruhen, indem der Segen göttlicher Geisteseinwirkung nicht gebunden ist an die Materie. S. 66 ff.
Die Annahme des leiblichen Genusses Christi im Abendmahl erscheint als der gröbste Reliquiendienst. S. 68.
Sie ist eine Schauder und Entsetzen erregende Vorstellung. S. 69.

Zumal für die Jünger Jesu hätte sie das sein müssen. S. 69 f
Man bedenke, dass den Juden aller Blutgenuss aufs strengste verboten war, und im Christenthum noch lange verboten blieb. S. 71 f.
Entscheidende Stellen des A. und N. Test. S. 72 ff.
Betrachtet man den Tod Christi als Versöhnungstod, so durfte auch hiernach sein Blut nicht genossen werden. S. 77.
Dasselbe zeigt sich, wenn er mit dem Passahlamm verglichen wird. S. 77 f.
Auch aus andern Gründen ist diese Ansicht so unwahrscheinlich als unstatthaft. S. 79 f.

III.

Vorläufige Erklärung einiger für die Abendmahlslehre wichtigen Ausdrücke. S. 81 — 148.

A. Σῶμα. Corpus. Leib. S. 82 ff.

Es ist die Totalität und Gemeinschaft zusammengehöriger zur Einheit verbundener Theile. S. 84.
Wie es sich zu Ψυχή und Πνεῦμα verhalte. S. 84 f.
Mit dem Materiellen des Leibes hat Σῶμα nichts zu schaffen. S. 85 f.
Daher φάγειν- oder ἐσθίειν σῶμα nicht gesagt wird. S. 86.
Beweisstellen. S. 87.
Ὅλον τὸ σῶμα, und Πᾶν τὸ σῶμα. S. 87 f.
Uneigentlicher Gebrauch. S. 89.
Ob lebendig oder todt (σῶμα νεκρόν), macht keinen Unterschied. S. 89 f.
In Σῶμα nichts von Trieben, Wollen, Begehren, Handeln; daher auch nie getadelt, als ungöttlich, sündhaft. S. 90 f.
Heisst vielmehr Wohnung des göttlichen Geistes. S. 91.
Auferstehung des Leibes lehrt das N. T., aber nicht Auferstehung des Fleisches. S. 91 f.
Ueber Röm. VI, 12. und Kap. VIII, 13. S. 93 f.

B. Σάρξ. Caro. Fleisch. S. 94 ff.

Eigentlich, — Unterschied von Κρέας. Ebend.
Verbunden mit Αἷμα. S. 95.
Gegenüber von Πνεῦμα. S. 95 f.
Was φάγειν —, ἐσθίειν τὴν σάρκα, (τὰς σάρκας,) κτλ. bedeute. S. 96 f.
Σῶμα kann nicht mit σάρξ, κρέας u. s. w. verwechselt werden. S. 97 f.
Weglassung des αἷμα, ohne wesentl. Abänderung der Bedeutung. S. 99 f.
Was ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, der Logos, das Wort, ward Fleisch (Joh. I, 14.) bedeute. S. 100 f.
Vergleichung mit Σῶμα. S. 101 f.
Fleischlich leben, das Fleisch kreuzigen, u. s. f. S. 102 f.
Ueber Πᾶσα σάρξ, „Alles Fleisch." S. 104.
Mann und Weib „Ein Fleisch." S. 105 f.

C. Αἷμα. Sanguis. Blut. S. 106 ff.

Eigentlich. S. 106.
Blut vergiessen, für gewaltsame Tödtung überhaupt. S. 106 f.
Beweisstellen. S. 107 ff.
Missverstandne Stellen des N. T. S. 109 f.
Ueber Joh. I, 13. u. Apg. XVII, 26. S. 111 f.
Αἷμα, im Verhältniss zu Ψυχή. S. 112. ff.

D. Τοῦτό ἐστι. Hoc est. Das ist. S. 115 ff.

Eine einfach natürliche Erklärung muss überall vorgezogen werden einer dunkeln, etwas Undenkbares aussprechenden. S. 116.
Anwendung auf Τοῦτό ἐστι in den Abendmahlsstellen. S. 117.
Grosse Menge von Beispielen aus dem N. T., in welchen die uneigentliche Bedeutung des ἐστί Statt findet. S. 117 ff.
Auch in den übrigen Personalformen, οὗτοί εἰσι, αὗταί εἰσι, ἐγώ εἰμι, ἡμεῖς ἐσμεν, σὺ εἶ, ὑμεῖς ἐστε, u. s. f. S. 121 ff.
Anwendung auf die Abendmahlsstellen. S. 129 f.

Von seinem Tode redete Christus meist in uneigentlichen Andeutungen. S. 129 f.
Entscheidender Beweis, dass das vorliegende Τοῦτό ἐστι uneigentlich gefasst werden muss. S. 131 ff.

IV.

Johannes gedenkt des Abendmahls an keiner Stelle. S. 136 — 179.

1. Allgemeine Ansicht des Johannes. S. 136 — 148.

Warum Johannes doch nicht ganz zu übergehen sei. S. 136 f.
Eigenthümlichkeiten seines Standpuncts und seiner Betrachtungsweise. S. 137 f.
Sein Augenmerk ist immer die höhere Region des Geistigen, Innerlichen und Göttlichen: Geschlecht und Wundergeburt Christi wird von ihm nicht berücksichtigt: der Messias wird hier in seiner geistigen Einheit mit Gott dargestellt. S. 138 ff.
Er hat es mit höher gebildeten Lesern zu thun, und ist von dem jüdisch-particularistischen Streben frei. S. 143 f.
Er liebt doppeldeutige, halbdunkle Redeweisen. S. 145 f.
Es ist höchst unwahrscheinlich, dass er auf den Genuss von Fleisch und Blut Christi ein Gewicht legen gekonnt. S. 147 f.

2. Ueber das VI. Kapitel des Evangelium Johannis. S. 149 — 179.

Rücksicht auf den Inhalt des I., III., IV und V. Kapitels. S. 149 ff.
Im VI. Kap. liegt die Speisungsgeschichte der 5000 als das Aeusserliche, Sinnliche, der Darstellung von der höhern, geistigen Nährung mit Himmelsbrod, und mit dem Fleisch und Blut des Menschensohns, zum Grunde und Anlass. S. 152 ff.
Dass hier Alles uneigentlich zu verstehen sei. S. 154 f.

Beweise, dass auch V. 51. mit ἡ σάρξ μου nicht auf eigentliche Rede übergesprungen sein könne. S. 156 ff.
Dass hier vom Abendmahl unmöglich die Rede sein könne. S. 160 f.
Von seiner ganzen Lebenserscheinung und Wirksamkeit auf Erden als Messias und Sohn Gottes redet Christus. S. 161 f.
Betrachtung des Zusammenhangs nach dieser Ansicht. S. 162 ff.
Andre Beweise für dieselbe. S. 167 ff.
Nachträgliche Erklärung einzelner Ausdrücke des Johannes. S. 169 f.
Ueber die Lesart etlicher Stellen, V. 55. V. 69. S. 170 f.
Ueber die Bedeutung der Futurformen δώσω, ζήσεται, u. s. f. S. 172 f.
Vergleichende Parallele zwischen der Darstellung des Johannes im VI. Kapitel, und der Abschnitte vom Abendmahl im Paulus, Lukas, Markus und Matthäus. S. 174 ff.

V.

Ueber die Abschnitte des N. Test., welche vom Abendmahl handeln: 1 Kor. X, 16 ff. Kap. XI, 23 ff. Luk. XXII, 14 ff. Mark. XIV, 17 ff. Matth. XXVI, 20 ff. S. 180 – 273.

Warum diese Abfolge der Erzähler gewählt worden. S. 180.
Die eigenthümliche Ansicht eines Jeden soll unversehrt erhalten bleiben. S. 182.

A. Der Apostel Paulus. S. 184 — 242.

1. Ueber 1 Kor. X, 16 ff. S. 185.

Veranlassung und Zusammenhang. S. 187.
Worterklärung, Κοινωνία, Κοινωνός. S. 188.
Ποτήριον τῆς διαθήκης, — τῆς εὐλογίας, und Εὐλογεῖν überhaupt. S. 192.
Grundtext und Uebersetzung der vier Hauptabschnitte vom Abendmahl. S. 202.

Zugehörige Stellen aus Marcions Evangelium und den Justinschen Denkwürdigkeiten. S. 210.

2. Ueber den Abschnitt 1 Kor. XI, 23 ff. S. 210.

Veranlassung und Zusammenhang. S. 210 f.
Erklärung des Einzelnen. S. 212.
Ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου. S. 213.
Εὐχαριστήσας ἔκλασε. S. 219.
Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα. S. 221.
Wie es der Apostel gemeint habe. S. 222 ff.
Εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. S. 225.
Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν. S. 228.
Die von Christus gebrauchten Worte sind aus dem A. Test. entlehnt. S. 229.
Vor und nach der heiligen Handlung werden die Abendmahlselemente als Brod und Wein betrachtet. S. 232.
Noch eine unauflösliche Schwierigkeit bei der entgegengesetzten Annahme. S. 233.
Im apostolischen Zeitalter keine Spur des Vorwurfs, dass die Christen Menschenfleisch ässen, aber späterhin. S. 234.
Vergleichung noch von etlichen ganz ähnlichen Stellen. S. 236.
Ueber *Ὁσάκις,* — *Καταγγέλλειν,* — *Ἄχρις οὗ ἔλθῃ,* — *Δοκιμάζειν,* — *Ἀναξίως ἐσθίειν κτλ.* — *Διακρίνειν,* — *Κρίμα.* S. 239.

B. Ueber den Abschnitt des Lukas.
S. 243—262.

Vergleichung des Lukas mit Paulus und den beiden Nachbarn zur andern Seite. S. 243.
Nach Lukas war der Verräther bei der Einsetzung des Abendmahls gegenwärtig. S. 244.
Theils Uebereinstimmung mit, theils Abweichung von den Andern. S. 246.
Erklärung des Einzelnen. S. 248.
Ἀνέπεσε, — *Οἱ δώδεκα ἀπόστολοι,* — *Σύν,* — S. 248.
Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα, — *Τὸ πάσχα φάγειν.* — S. 249.
[*Οὐκέτι*] *οὐ μὴ φάγω κτλ.* — *Ἕως ὅτου,* — *Πληρώθῃ.* S. 250.
Βασιλεία τοῦ θεοῦ. S. 252.
Δεξάμενος ποτήριον. S. 253.

Διαμερίσατε ἑαυτοῖς, — *Ἔλθῃ ἡ βασιλεία τ. θεοῦ.* S. 253.
Τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου. S. 254.
Ἔδωκεν αὐτοῖς, ohne *λάβετε, φάγετε.* S. 255.
Τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον. S. 257.
Wichtige Abweichungen von den Andern. S. 258.
Nun erst vom Verräther, nach der Einsetzung. S. 260.
Was *ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος* bedeute. S. 260.
Κατὰ τὸ ὡρισμένον, — *Συζητεῖν.* — S. 261.
Vom Traurigwerden der Jünger nichts im Lukas. S. 262.
Τὸ τίς — εἴη. S. 262.

C. Ueber die Abschnitte des Markus und Matthäus. S. 263—273.

Auch diese sehr verwandten Erzähler weichen dennoch mannigfaltig von einander ab. S. 263.
Vergleichung beider mit Paulus und Lukas, nebst ihren eigenthümlichen Verschiedenheiten. S. 265.
Bemerkungen zu Einzelheiten ihres Grundtextes. S. 267.
Erweiternde Zusätze im Matthäus. S. 270.
Ἀντὶ πολλῶν. S. 271.
Ueber das ganz einzige *Εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* des Matthäus. S. 271.
Kleinere Differenzen zwischen Markus und Matthäus. S. 272.
Die Stelle aus Justins Denkwürdigkeiten. S. 273.

VI.

Zusammenfassung und Ergebniss.

S. 274 — 296.

Buchstäbliche Uebereinstimmung in dem Grundtext der vier Erzähler vom Abendmahl ist nicht vorhanden. S. 274.
So erscheint es als unstatthaft, ja als unmöglich, an dem Buchstäblichen durchweg festhalten, und solches in allen Vieren geltend machen zu wollen. S. 275.

Auf die Grundgedanken, auf die Erkennung der wesentlichen Absicht des Stifters, muss mittelst gründlicher Forschung und unbefangener Vergleichung ausgegangen werden. S. 275.

Folgendes dürfte fest im Auge zu halten sein:

Das heil. Abendmahl der Christen ist, wie die Taufe, eine mit bedeutungsvoller Rede begleitete symbolische Handlung. S. 275.

Die Gemeinschaft der Christen mit Christo und seiner Kirche wird durch diese, wie durch jene, ausgesprochen. S. 276.

Hier, wie dort, sind die Symbole (Wasser, Brod, Wein,) aus dem Gebiet der Sinnenwelt entlehnt, und dienen zur veranschaulichenden Darstellung des Uebersinnlichen, Unsichtbaren, Reingeistigen. S. 277.

Beide gehen aber nicht substanziell in einander über, sind und bleiben vielmehr ihrem Wesen nach stets gesondert. S. 278.

Auf folgende Puncte ist das Wesentliche der heil. Handlung zurückzubringen:

1. Der nahe bevorstehende Tod Christi sollte mit den ganz parallelen Sätzen: Das ist mein Leib (hinsichtlich des gebrochenen Brodes), und, Das ist mein Blut (hinsichtlich des auszugiessenden Weins), bezeichnet werden. S. 280.

2. Dieser Tod sei, wie sein ganzes Leben, eine freie Aufopferung des Erlösers zum Heil seiner Gläubigen. S. 281.

Irrige Vorstellung hiebei. S. 282.

3. Die innigste Gemeinschaft soll ausgesprochen werden einerseits zwischen Christus und den Gläubigen, anderseits zwischen diesen unter einander selbst, als in jeder Beziehung gleicher Glieder desselben Leibes, und Brüder im Reiche Gottes und Christi. S. 284.

Diese Gemeinschaft ist aber keine leibhaftige, noch kann sie auf elementarischem Wege, oder durch materielle Substanzen vermittelt werden; sondern eine innerliche und geistige der Liebe, des Glaubens, der Gesinnung. S. 284.

Das ist eben die neue Religionsstiftung (καινὴ διαθήκη) der Liebe zu Gott und den Menschen, als unsern Brüdern. S. 286.

4. Dieser Einheit und Gemeinschaft sollen die Christen stets eingedenk sein und sie lebenskräftig unter sich darstellen: Das ist der Sinn des „Thut das zu meinem Gedächtniss.“ S. 287.

5. Aufs Passahfest würde vom Stifter offenbar Beziehung genommen: Es war die Feier der Errettung aus Aegyptischer Knechtschaft, und der alten Bundesstiftung durch Jehovah. S. 288.

Jetzt galt es die grössere Errettung der Menschheit von der Sclaverei der Sünde, des Weltdienstes: das ist die neue Religionsstiftung. S. 288.

6. Das Abendmahl erscheint als Fest des Dankes und froher Lobpreisung Gottes für das durch den Erlöser uns gewordene Heil: das will insbesondere das Paulinische, τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, κτλ. bedeuten. S. 289.

Diese den heil. Urkunden so gemässe, als dem denkenden Menschen unanstössige Ansicht, ist weit entfernt, die Abendmahlsfeier ihres religiösen Moments entkleiden und ausleeren zu wollen: aber sie fasst selbige als dem höheren Leben des Geistes im Wesentlichen zugehörig auf, und will nur das Opus operatum in seiner Materialität als erfolglos darstellen. S. 290.

Die Gegenwart Christi im Abendmahl wird angenommen, nur nicht die leibhaftige, sondern die geistige. S. 292.

Ueber die Art und das Maass der Wirksamkeit dieser Gegenwart auf die Seelen der Gläubigen bestimmen die heil. Schriften nichts. S. 293.

Auch für uns ist und bleibt dieses Geheimniss. S. 293.

Nur müssen wir rohsinnliche Vorstellungen auf alle Weise entfernen, und uns insbesondre von den eignen Aussprüchen Christi (Matth. XVIII, 20. XXVIII, 20. Joh. XIV, 8. 24. 28.) leiten lassen. S. 294.

Kurze Geschichte der Abendmahlslehre.
S. 297 — 346.

1. Aelteste Zeit. S. 299 — 318.
2. Von Paschasius Radbert bis zur Reformation. S. 318 — 327.
3. Seit der Reformation. S. 327 — 346.

Anhang.

Aufruf Sr. Maj. Friedrich Wilhelms des Dritten an die Consistorien etc. vor dem dritten Jubelfest der Reformation den 17. September 1817. S. 347 — 352.

EINLEITUNG.

Bei der Betrachtung und Würdigung religiöser Gegenstände scheint das Meiste oder Alles auf der richtigen Fassung des grossen Gegensatzes zwischen Geist und Materie, Himmel und Erde, Ewigem und Zeitlichem, Unsichtbarem und Sichtbarem, Innerem und Aeusserem, zu beruhen. Ueberall begegnen wir diesem Gegensatze; und die Verkennung desselben oder die Vermischung der beiderseitigen, ihrer Natur nach verschiedenen, Gebiete, ist von jeher eine reiche Quelle unzählbarer Verirrungen gewesen, ja als der Grund aller Anthropomorphismen und Theomorphismen, aller materialistischen und doketischen Verkehrtheiten, zu betrachten. Im neuen Testament finden wir diese Entgegenstellung am bestimmtesten durch die Ausdrücke *τὰ ἐπουράνια* und *τὰ ἐπίγεια*, *οὐρανὸς* und *κόσμος*, *ὁρατὰ*, *βλεπόμενα* und *ἀόρατα*, *αἰώνια*, u. a. bezeichnet.

Welches gemeinsame Band die beiden Regionen zusammenhält, welche Uebergänge von der einen zur andern, welches wechselseitige Einwirken herüber und hinüber möglich ist, oder wirklich Statt findet, vermögen wir weder zu erkennen, noch zu erklären. Ob wir uns die Gemeinschaft vermittelt denken durch eine verdünnte Materie, (Aether,) oder durch allmäh-

liche Verkörperung des Geistigen, die Sache selbst wird dadurch um nichts deutlicher. Gleichwohl können wir den Zusammenhang und das Wechselverhältniss zwischen ihnen so wenig bezweifeln, als zwischen Geist und Leib in unsrer eigenen Persönlichkeit, deren wahres und wesentliches Verhältniss wir gleichwohl auch nicht zu erkennen im Stande sind. Ist doch alles Entstehen und Vergehen, Erzeugung und Tod, Lebensanfang und Lebensende, oder was wir so nennen, für uns verborgen und dem nachdenkenden Geist ein undurchdringliches Geheimniss.

Demungeachtet müssen wir für die Betrachtung, wollen wir nicht alles verwirren und ein klares Erkennen überall unmöglich machen, die beiden Gebiete streng von einander gesondert halten, und nicht in bunter Vermischung dem Einen beimessen, was der Natur der Sache nach nur dem Entgegengesetzten zukommen kann, von diesem aber gerade hinweggedacht werden muss. Also wir dürfen auf das Geistige und Innerliche nicht die Eigenschaften des Materiellen und Aeusserlichen übertragen, und eben so wenig umgekehrt. Hätte man dieses jederzeit bedacht, wie viele der Christenheit unwürdige Ansichten und unselige Streitigkeiten darüber wären nimmer zu Tage gekommen!

In dem Leben und Streben des einzelnen Menschen zeigt sich uns gleicherweise jene zwiefache und entgegengesetzte Richtung. Nach oben trachtet er vermöge seines Geistes, und gehört Gott und dem Himmel an: nach unten zieht ihn seine irdische Natur, vermöge welcher er der Sinnenwelt samt ihrer Unvollkommenheit und allen wandelbaren Verhältnissen

anheim fällt. „Das Fleisch begehret gegen den Geist, und der Geist gegen das Fleisch; diese beide widerstreben einander.“ Gal. V, 17. Dasjenige, was des Geistes ist und der Wahrheit, folglich der höhern, göttlichen Weltordnung angehört, also Realität und ewigen Bestand hat, nennen wir das Wesentliche; alles Andere, weil es nur zeitlich, hinfällig, vorübergehend ist, und blos einen mittelbaren oder scheinbaren Werth hat, gilt für unwesentlich.

Das reine Christenthum, wie es von dem göttlichen Stifter ausgegangen, erscheint in jedem Betracht als die Religion des Geistes und der Wahrheit, also des Wesentlichen, im Gegensatz des blos Scheinbaren, Vergänglichen und Nichtigen. Das eben ist es, was ihm seinen hohen Vorzug gibt vor allen andern Religionsansichten, wodurch es der gesammten Menschheit aller Zeiten, aller Orte, aller Bildungsstufen eignet, wodurch ihm seine unvergängliche Dauer gesichert ist. So wie es uns Gott nur als Geist denken lehrt, der in keiner Gestalt gefasst, in keinem Raum oder Ort gefunden werden kann, der die ewige Wahrheit und Güte, die unendliche Liebe selbst ist, wodurch alle Dinge getragen, in ihm leben, weben und sind: so will es auch nur eine Verehrung Gottes in Geist und Wahrheit, und verwirft jede Herabziehung des Göttlichen in das Gebiet des Materiellen und Irdischen, um es zum Gegenstande der Anbetung zu machen, als der Gottheit und des Menschen gleich unwürdigen Götzendienst. Hinauf zu Gott und den göttlichen Dingen sucht es vielmehr die Menschheit zu heben, über die Beschränktheiten des Zeitlichen und Sichtbaren, nicht aber die Gott-

heit herunterzustellen unter die Menschen und in den engen Umkreis ihres Körper- und Sinnenlebens.

Und so wendet sich das Christenthum überall an des Menschen innersten Lebensquell, an seinen ewigen Geist. Die Tiefen des Herzens, der Gedanken, der Gesinnung will es ergreifen, durchdringen, reinigen, adeln; also unser höheres Bedürfniss für die Ewigkeit befriedigen, und uns, von der fesselnden Schranke des Zeit- und Sinnenlebens befreit, im Reiche Gottes auf immer beseligen. „Gott ist Geist, und die ihn verehren, müssen ihn in Geist und Wahrheit verehren.“ Joh. IV, 24. „Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch ist kein Nutze.“ Joh. VI, 63. „Welche vom Geist Gottes getrieben werden, die sind Gottes Söhne.“ Röm. VIII, 14. „Ihr gehört nicht dem Fleische an, sondern dem Geist, dieweil Gottes Geist in euch wohnet. Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein.“ Ebendas. V, 9. und 1 Kor. III, 16. Gal. V, 22. „Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch; und was vom Geist geboren wird, das ist Geist.“ Joh. III, 6. „Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht erlangen, noch kann Vergängliches Unvergänglichkeit erlangen.“ 1 Kor. XV, 50. „Der Herr ist Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“ — „Welcher uns tüchtig gemacht hat zum Diener der neuen Stiftung, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes; denn der Buchstabe tödtet, der Geist aber belebet.“ 2 Kor. III, 17. 6. „Trachtet nach dem, das droben ist, und nicht nach dem, das auf Erden ist.“ Kol. III, 1. 2. „Trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes“ u. s. w. Matth. VI, 33. „Unser Wandel ist im Himmel.“ Phil. III, 20.

u. s. f. — Das sind nur einige von den vielen Kern- und Grundsprüchen der christlichen Urkunden, welche als leitende Ideen gelten müssen, und denen zufolge die Religionsstiftung Jesu Christi offenbar als Veranstaltung nicht für des zeitlichen Daseyns irdische Zwecke, sondern für des unsterblichen Geistes wesentliche, ewige Güter, in deren Besitz sich aber der Christ schon in diesem Leben befinden soll, — als das herrlichste Gottesgeschenk, als der höchste Schatz des Menschengeschlechts für Zeit und Ewigkeit erscheint.

Nur das Göttliche vermag Göttliches zu fassen. Mit Gott und göttlichen Dingen, mit der Geisterwelt, vermögen wir nimmer auf sinnliche Weise, nur mittelst unsers lebendigen Geistes, welcher göttlichen Ursprungs und göttlicher Art ist, („Wir sind seines Geschlechts," Apg. XVII, 28. 29. 2 Petr. 1, 4.) in Berührung und Gemeinschaft zu kommen. „Der sinnliche Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes." 1 Kor. II, 14. Von Seiten des Menschen geschieht diese Berührung und Gemeinschaft durch freie Geisteserregung und Erhebung im Glauben; ein Wort von grosser Umfassung und tiefer Bedeutung, welches von Wenigen recht verstanden, von Vielen gemissbraucht wird:*) von Seiten Gottes durch seinen heiligen Geist. Beide begegnen und ergänzen sich wechselseitig: keiner ist jemals ohne den andern. Ohne den göttlichen Beistand vermag die Kraft des Menschen wenig: aber an dieser Kraft und ihrem Gebrauch darf es auch niemals fehlen, wenn irgend ein eigenes

*) Vergl. m. Schrift: Was heisst glauben und wer sind die Gläubigen? Leipzig 1830. 8.

Werk im Menschen zu Stande kommen soll. Dem mit Freiheit und manigfaltigem Vermögen ausgestatteten, zur Selbstthätigkeit berufenen menschlichen Geist wird die Gottheit nimmer Zwang anthun, und mit Gewalt ihn so wenig zum Guten als zum Bösen führen: sie kann auf ihn nicht, wie auf todte Massen, so dass er sich selbst blos leidend verhalten könnte, einwirken, noch instinctmässig, gleich wie willenloses Vieh, ihn treiben. Soll dem Menschen wahrhaft geholfen werden, so muss er sich allerdings in sofern selbst helfen, dass er von seinem Innern aus in einem freien Geistes- und Glaubensact sich zu Gott und den göttlichen Dingen erhebt. So hat ihn die ewige Liebe frei geschaffen und ihm die Wahl des Guten oder Bösen, der Seligkeit oder Unseligkeit gelassen. Darin erkennen wir unsern grossen Vorzug vor den vernunftlosen Thieren, dass wir glaubensvoll den Blick zum Himmel emporheben, dass unser Geist mit Freiheit Gott denken, dass unsere Seele mit Bewusstseyn und in Andacht zum Unendlichen emporsteigen kann. Das ist die ewige Liebe und Gnade Gottes, dass er sich der Menschheit fort und fort offenbart, und seinen heiligen Geist zu keiner Zeit von ihr weichen lässt Nur von denen, welche ihm widerstreben, wendet er sich weg, von Frevlern und Gottlosen.

Diese Ueberzeugung halten wir unerschütterlich fest, und sind derselben unmittelbar durch uns selbst gewiss ohne weitern Beweis: einerseits, dass wir innerlich und geistig frei sind, und durch selbstthätige Anregung uns zu Gott erheben, dem Guten und Wahren uns zuwenden können; anderseits, dass wir nichts desto weniger in Demuth unsre Abhängigkeit von

Gott erkennen müssen und seines Beistandes in keinem Augenblick entrathen können. Denn auch was wir durch unsre eigenen Kräfte, welche doch nur Geschenke und Werkzeuge des Ewigen sind, ausrichten, ist immer Gottes Werk. Die Grenze im einzelnen Falle bestimmen zu wollen, wo die göttliche Wirksamkeit beginnt, die menschliche endet, erscheint so unmöglich, wie thöricht; denn beide sind stets in und mit einander, wo ein göttliches Werk in dem Menschen zu Stande kommt.

Die ewigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen können und dürfen auf keinen Fall als der Menschennatur an sich fremd betrachtet werden. Wären sie nicht in ihr selbst begründet, keine Offenbarung, keine Gewalt von aussen vermöchte sie ihr aufzudringen, noch ihnen Eingang zu verschaffen. Nichts, was seinem wahren Wesen entgegengesetzt erschiene, könnte der Mensch, und wenn es die Gottheit selbst dargeboten, (was aber nimmer der Fall seyn kann,) in sich aufnehmen. Aber unsre reine, wahrhaft vernünftige Menschheit, diese herrliche Gabe, womit der Vater des Lichts und der Liebe seine geistbegabten Kinder von den Thieren des Feldes auszeichnen gewollt, eint uns mit der Gottheit; und Niemand sollte das hohe Geschenk mit sträflichem Undank unbenutzt lassen oder gering achten, noch zur todten Maschine sich selbst herabwürdigend täglich neuer, von aussen kommender Erleuchtungen und Wundergaben, deren wir bei den uns verliehenen Vermögen nicht benöthigt sind, in träger Ruhe harren. Auf den Adel der menschlichen Natur, auf den guten Willen und die sittliche Kraft der bessern Menschheit

baute Christus sein ganzes Werk: auf die Gewalt und den Sieg der Wahrheit und des Guten unter den Menschen mit zuversichtlichem Glauben rechnend, gründete er das Gottesreich. Das Wort der Offenbarung, die Stimmen Gottes, welche uns von aussen als zerstreute Laute zutönen, müssen in unserm Innern gleichstimmig wiederhallen, und hier erst sich zur deutlichen Rede gestalten: der todte Buchstabe der heiligen Schrift muss sich im innern Heiligthum unsers selbstthätigen Geistes erst zur Klarheit des Gedankens, zur Kraft des Willens und eigenen Gefühls verlebendigen. „Dass sie den Herrn suchen sollten, ob sie ihn etwa fühlen und finden möchten, dieweil er nicht fern ist von einem Jeglichen unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir.“ Apg. XVII, 27 f. Nicht was dem Menschen gegeben wird, sondern was er in sich selbst unter Gottes Beistand lebendig hervorbringt, das nur hat und besitzt er wahrhaft und wesentlich.

Sind dies die Grundansichten der christlichen Religion, so mussten sich die folgenden, das Leben der Christen angehenden Bestimmungen, welche in den Büchern des neuen Testaments unaufhörlich wiedertönen, in natürlicher Folge von selbst ergeben.

Nur in sofern könne der Mensch gut und fromm heissen, als Gottesfurcht und Frömmigkeit wahrhaft und wesentlich in seinem Innern wohne, und der lebendige Urquell all seines Dichtens und Trachtens sey: keineswegs in wiefern er solche in diesen oder jenen Bekenntnissformeln, in solchen oder andern Religionsgebräuchen, in gewohnheitsmässigen frommen Handlungen zu Tage lege, und äusserlich preiswürdige oder gepriesene

Tugenden zur Erscheinung bringe. In wessen Seele das Göttliche, d. i. das wesentlich Gute und Wahre zum Leben erweckt und erwacht sey, dessen in die Aussenwelt hervortretendes Thun werde unfehlbar auch ächtchristlich und als in Gott gethan erscheinen. Aber werthlos vor Gott und dem unbestechlichen Richter im eigenen Bewusstseyn sey jede scheinbare Grossthat, die nicht aus dem lautern Quell göttlicher Gesinnung entsprungen, jedes Handeln, das nicht von gotteswürdiger Erkenntniss ausgegangen, von reinen Gedanken durchdrungen erscheine. Das ganze äussere Leben mit seinen mannigfaltigen Verhältnissen und Offenbarungen, welches allerdings auch in den Kreis der göttlichen Dinge gezogen, im Gottesreiche veredelt werden soll, erhält nur dadurch Würde und Werth, dass es von dem verborgenen göttlichen Geiste durchleuchtet wird, und durch die höhere Ansicht der Dinge, welche den Christen beiwohnen muss, seine Weihe empfängt. Das wollen die herrlichen Aussprüche sagen: Was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde.“ Röm. XIV, 23. vgl. Tit. I, 15. 16. „Nur ein guter Baum bringt gute Früchte: jeder schlechte Baum kann nur schlechte Frucht bringen. Der gute Mensch bringt Gutes hervor aus seinem guten Schatz des Herzens; und der böse Mensch bringt Böses hervor aus seinem bösen Schatz.“ Matth. VII, 17 f. Kap. XII, 35. Luk. VI, 45. Und Luthers Ausspruch: „Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute Werke.“

Gleicherweise: dass kein irdisches Verhältniss der Menschen, von welcher Art es sey, kein Stand oder

Beruf oder Rang, keine Bildungsstufe des Göttlichen im Christenthum empfänglich oder unempfänglich machen, noch grössern oder geringern Werth verleihen könne: vielmehr alle auf gleiche Weise für dasselbe berufen und geeignet, durch die im Wesentlichen gleiche Aufgabe zum gleichen Streben nach gleichem Ziele verpflichtet, auch gleicher Glückseligkeit fähig und theilhaftig zu werden im Stande sind. „Bei Gott ist kein Ansehen der Person.“ Röm. II, 11. Eph. VI, 9. „Unter allerlei Volk, wer Gott fürchtet und recht thut, ist ihm angenehm.“ Apg. X, 35. Ueber das vergängliche Wesen der Zeit, über die Welt mit ihrer Lust, ihrem nichtigen Wünschen und Treiben, kann und soll sich ein Jeder zum Himmlischen und Ewigen erheben, des Irdischen Herr, der Bürgerschaft im Reiche Gottes würdig werden. „Alles aus Gott Geborne überwindet die Welt, und unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden.“ 1 Joh. V, 4 f.

Hätte man doch diese hier nur angedeuteten, höchst einfachen Grundideen des Christenthums, auf welchen sämmtliche Glaubens- und Lebenslehren wesentlich beruhen, ohne welche durchaus kein rechtes Verständniss der christlichen Lehre und Geschichte, kein klares Auffassen der heiligen Urkunden möglich scheint, nicht so oft verkannt! Wäre man doch zufrieden gewesen, in diesen vielumfassenden Gedanken sichere Leitsterne, was sie in Wahrheit sind, bei der Betrachtung des dunkel und schwierig Erscheinenden zu besitzen, und hätte man sie vor Allen im Auge behalten und zur entscheidenden Richtschnur überall erwählt! Dann war es nicht möglich, auf alle die Miss-

verständnisse zu verfallen, in jene Menge von unseligen Verirrungen zu gerathen, womit wir die Geschichtsbücher des Christenthums leider angefüllt finden. Nimmer konnte man dann die Quellen der göttlichen Belehrung ausser uns, (Offenbarung,) und die Quelle des Göttlichen in uns (Vernunft,) einander entgegensetzen, noch, sintemal sie beide eines und desselben himmlischen Ursprungs und Endzweckes sind, in Widerstreit mit einander denken. Das Geistige wäre dann gehörig vom Materiellen, das Wesentliche vom Zufälligen, das Eigentliche vom Uneigentlichen auch in den heiligen Urkunden unterschieden worden: man hätte sich bald überzeugt, dass ein grosser Theil des Inhaltes dieser Urkunden bloss zur Unterlage, Einkleidung, Versinnbildung des Wesentlichen, Innern und Geistigen diene, welcher zwar um der Hauptsache willen immerhin seinen Werth habe und behalten möge, aber nie als die Sache selbst angesehen werden dürfe: und zahllose Verkehrtheiten und Streitigkeiten samt den daraus entsprungenen Greueln hätten nie entstehen, noch die Christenheit entehren können.

Denn gleichwie das göttliche Wort der recht verstandenen heiligen Schrift äusserlich zu uns kommend lautet, eben so spricht es in der That und Wahrheit auch im Innern des gesunden, denkenden Menschen. Beide Gottesstimmen, die von aussen und die innere, weit entfernt, einander zu widersprechen, sollen und müssen vielmehr einander zur Bestätigung, zur wechselseitigen Verbürgung dienen. Die menschliche Vernunft muss dasselbe Bedürfniss, dieselben Wünsche, die nemlichen Bestrebungen in der Brust des Sterb-

lichen finden und anerkennen, wie die christliche Offenbarung. Alle sind wir nach Gottes Ebenbilde geschaffen und tragen den unvertilgbaren göttlichen Keim, das Bewusstseyn des Unendlichen im Busen. Nirgends und nie hat es einen Menschen gegeben, der dem Göttlichen absolut entfremdet, im gemeinen Sinnenleben allein volle Genüge und Befriedigung gefunden; der niemals ein höheres Bedürfniss, als das der Leibesnothdurft gefühlt und zu befriedigen gewünscht, nie auf eine Spur seines eigenen oder des göttlichen Geistes gekommen, zum Unendlichen sich erhoben, nie in Andacht seine Knie gebeugt, in Demuth seine Abhängigkeit von dem Unsichtbaren und Allmächtigen empfunden und anerkannt hätte. Keiner vermöchte, selbst wenn er es wollte, von dem Ueberirdischen, von Gott und Ewigkeit sich loszusagen. Auch ist keines Menschen Leben gänzlich leer von göttlichen Gedanken und für die Ewigkeit gelebten, wenn noch so schnell vorübergehenden, Momenten. Denn in jeder Menschenseele regen sich, wenn gleich in den verschiedensten Abstufungen der Lebendigkeit und Klarheit, immer doch unvertilgbar, der G l a u b e an Gott und Vorsehung, die L i e b e zu Gott und dem was Gottes ist in dem geistigen und Sinnengebiet, die H o f f n u n g und Zuversicht auf Gott, auf eine selige Zukunft nach dem Leben der Zeit, auf ein höheres Emporsteigen zu vollerer Genüge, Klarheit, Herrlichkeit in Allem, wofür wir disseits zwar wohl den Sinn schon in uns verspüren, Sehnsucht und Ahnung haben, aber nie zur Vollendung hinangelangen, in keinem Falle ein vollkommen befriedigendes Ziel zu erstreben vermögen. Hierin aber liegen ja eben die

Grundelemente aller Religion, auch der christlichen, und sie wohnen im Menschengeist wie in ihrer eigenthümlichen Heimath.

Wie das Christenthum als die göttlichste Religion erscheint, so ist es in Wahrheit auch die menschlichste. In seinem wahren Grunde und Wesen, in seiner Reinheit gefasst, begegnet es hülfreich jedem Verlangen und Bedürfniss der edlern Menschheit. Wer behauptet, dass es irgend einem Reinmenschlichen entgegentrete, widerspreche, dessen Bekämpfung, ja, wo möglich, gänzliche Ausrottung gebiete, der gibt zu verstehen, dass er das Eine oder das Andere oder Beides nicht kennt. Die Voraussetzung erscheint eben so undenkbar, als gotteslästerlich, dass der Schöpfer, indem er dem Menschen die Vernunft und die Offenbarung verliehen, zwei einander aufhebende, ihn mit sich selbst in Zwiespalt setzende, darum höchst zweideutige Geschenke ihm gegeben habe, von denen er des einen nur dann recht froh werden könne, wenn er sich des andern, als eines trüglichen Irrlichts, mehr und mehr entledigte. Könnten wir die zweifache Gabe als aus einem und demselben Urquell der ewigen Weisheit und Liebe, beide als dankenswerthe Segnungen unsers himmlischen Vaters betrachten? Oder müssten wir nicht vielmehr einen unheilbringenden Fluch des menschlichen Geschlechts, welches allein unter allen übrigen Geschöpfen, die von ihrem Instinct jederzeit sicher geleitet werden, nicht wüsste, was es sollte; welches in unauflöslicher, endloser Verwirrung herüber und hinüber zu schwanken verdammt wäre, in diesem Doppelgeschenk erblicken? Wie sollte es end-

lich möglich seyn, einer überlieferten Offenbarung Eingang in die Seelen der Menschen zu verschaffen, welche ihrem Wesen und Leben fremd, unangemessen, entgegengesetzt wäre? Gleichwohl geht der leidige, auf argen Missverständnissen ruhende Streit über den sogenannten **Rationalismus** und **Supranaturalismus** in seinen Endpuncten in der That auf nichts sonst, als eben diese Vorstellung zurück.

Und, müssen wir fragen, welches der beiden hohen Geschenke, wäre nur das Eine mit Herabwürdigung oder Beseitigung des Andern recht zu brauchen, sollte der Mensch abzuweisen sich wohl entschliessen? Das Vermögen der Ideen? die denkende Vernunft? Aber sie ist gerade das Höchste und Beste, was er vom Schöpfer empfangen, wodurch er sich von den vernunftlosen Thieren unterschieden und ausgezeichnet sieht; vermöge deren allein er Gottes und göttlicher Dinge inne wird. Ohne Vernunft und Vernunftgebrauch ist Niemand im Stande, irgend eine göttliche Offenbarung aufzufassen, viel weniger wahre und falsche, ächte und vorgegebene, mit Sicherheit zu unterscheiden. Darum konnte sich die Gottheit nicht den vernunftlosen Thieren, noch todten Massen, offenbaren; dem vernünftigen Menschen offenbarte sie sich. Wo kein geistiges Leben, keine Selbstanregung, keine Thätigkeit des Denkvermögens vorhanden ist, da wird der Geist Gottes nimmer seine Wohnung aufschlagen, noch werden daselbst göttliche Erleuchtungen und hohe Offenbarungen zum Vorschein kommen. Trügen wir nicht den göttlichen Samen schon in uns, und wäre uns nicht durch unsre Vernunft die Gemeinschaft mit Gott vermittelt, wir

müssten und würden die uns absolut fremde, von aussen kommende Offenbarung so gewiss abweisen, wie das Thier einen mathematischen oder metaphysischen Unterricht. Zwischen nicht verwandten Wesen ist überall keine Verständigung möglich. Was von einem vernünftigen Geiste gedacht und ausgegangen ist, fassen auch wiederum nur vernünftige Geister.

Oder wollten wir behaupten, die Vernunft sey uns von Gott verliehen, um nur bei Beurtheilung einiger Gegenstände des menschlichen Lebens und Seyns angewendet zu werden, anderer dagegen nicht? und eben in den uns wichtigsten, höchsten Angelegenheiten, der Religion, nicht? Aber wo ist die Grenze, bei welcher die Befugniss ihrer Wirksamkeit anfangen oder enden soll? Wer mag den Unterschied zwischen den hohen, göttlichen Dingen, wobei kein Vernunftgebrauch Statt haben soll, und den gemeinweltlichen, in deren Behandlung das Denkvermögen die Entscheidung hat, angeben? Die Religion nimmt ja den ganzen Menschen ein, muss ihn, wie seine innerste Seele, im Kleinsten wie im Grössesten durchdringen, und kann keinen Punct seines Daseyns unberührt lassen. Was wäre nun hier hoch und wichtig? was gering und unwichtig? Und überhaupt, wo ist das Verbot, wo eine solche Beschränkung des Vernunftgebrauchs?

Oder will Jemand behaupten, dass nur gewisse Zeiten, die vorchristlichen und gewisse Völker, die nichtchristlichen, an den unbedingten Gebrauch der Vernunft gewiesen wären, und damit sich zu behelfen hätten, christlichen Zeiten und Völkern aber sey die-

ser Gebrauch beschränkt und solle in Betreff gewisser Puncte gänzlich aufhören oder still stehen? Aber wo bliebe dann die Gerechtigkeit Gottes, geschweige die Liebe, womit er gleicherweise alle seine Kinder umfasst, und die Sonne auch seines Geistes allen aufgehen und scheinen lässt?

Zu allem diesem kommt: der Mensch ist sich seiner geistigen Kräfte unmittelbar selbstbewusst, und bedarf dafür, dass er zu denken, zu empfinden, zu erkennen, zu verbinden, zu wählen vermöge, keinen weitern Beweis. Geistiger- und sittlicherweise fühlt er sich vollkommen frei, und ihm kann so wenig das Wahre und Gute, als das Irrige und Böse aufgezwungen werden. Für die ihm äusserlich überlieferte Offenbarung muss er dagegen Beweise fodern und sichere Verbürgung haben, bevor er sie annehmen und der in ihm selbst lebendigen, unmittelbaren Erkenntniss auch nur gleichstellen kann. Kein Mensch kann im gesunden Geisteszustande seinem besseren Selbst also vollständig entsagen, sein Denkvermögen dermassen erdrücken, dass es gänzlich aufhörte, sich immer wieder zu regen, dem widernatürlichen Zwange zu trotzen. Der gesunde Menschenverstand hat seine ewig unverwüstlichen Rechte bisher noch immer aufs neue geltend zu machen gewusst und wird immerdar den Sieg über alle seine Widersacher und gottlosen Unterdrücker davontragen. Können diese selbst doch nicht umhin, fortwährend sich desselben zu bedienen; und zwar in weit grösserer Ausdehnung, als die Undankbaren selber wissen oder zugeben mögen. Eben indem sie Vernunft und Verstand durch verkehrte Demonstra-

tionen bekämpfen und herabzusetzen suchen, machen sie von beiden Gebrauch, wenn gleich den unlöblichsten, welcher sich denken lässt. — Wie Gott die Augen des Leibes dem Menschen gegeben, nicht damit er sie zuschliessen und blind seyn soll (was auch keiner thut), sondern dass er sie aufthue und sehe: also, und noch weit mehr, will er, dass wir die uns verliehenen Augen des Geistes offen halten und gebrauchen, nicht aber uns anstellen sollen, als hätten wir keine, oder sie wären nur verführerische Irrlichter, gegen die man stets mistrauisch seyn, und weil man doch einmal nicht Alles damit sehen könne, lieber gar keinen Gebrauch davon machen müsse.

Ganz anders lehrt uns die heilige Schrift. Sie erkennt in dem geistigen, denkenden Vermögen die höchste Würde des Menschen, kraft dessen er des Göttlichen empfänglich und fähig sey, und treibt zu dessen rechtem Gebrauch auf alle Weise an. Christus erscheint als das Licht, das Evangelium heisst ein Licht, welches alle Menschen erleuchten sollte. Die Klarheit der Erkenntniss wollte er, der von Gott Erleuchtete, zugleich mit dem festen Glauben an das Uebersinnliche und Ewige, mit dem Streben nach dem Guten, der Läuterung ihres Willens, seinen Brüdern gewähren. Es ist der Mühe werth, einige in unsern Tagen wie absichtlich in Vergessenheit gestellte Aussprüche des neuen Testaments über die Vorzüge und den Werth der Einsicht, der Erkenntniss des Rechten und Wahren in frische Erinnerung zu bringen.

Eph. I, 17. „Dass Gott — euch den Geist der Weisheit — verleihe zu seiner Erkenntniss, und die Augen eures Verstandes erleuchte, auf dass ihr erkennet“ u. s. w. Kap. IV, 17 ff. „Dass ihr nicht mehr wandelt wie die übrigen Heiden, — — verfinstert in ihrem Verstande, entfremdet dem Gott gefälligen Leben durch die in ihnen wohnende Unwissenheit.“ Vgl. Kap. V, 8. 13. 2 Kor. IV, 6. „Der Gott, der aus der Finsterniss Licht leuchten hiess, hat auch unsere Herzen erleuchtet, um das Licht der Erkenntniss strahlen zu lassen“ u. s. w. 1 Kor. I, 5. „Dass ihr durch ihn in allen Stücken bereichert seyd mit aller Lehre und Erkenntniss.“ Kap. X, 15. „Ich rede zu Verständigen, beurtheilt selbst, was ich sage.“ Kap. XII, 8. XIII, 2. XIV, 6. — „Was würde ich euch nützen, wenn ich nicht zu euch redete in Offenbarung oder in Erkenntniss, — oder in Belehrung?“ V. 14 ff. 19. 20. „Werdet nicht Kinder am Verstande, — am Verstande seyd Erwachsene.“ 2 Kor. VIII, 7. „Gleichwie ihr in Allem ausgezeichnet seyd, in Glauben und Lehre und Erkenntniss.“ Kap. XIII, 5 ff. Eph. III, 4. IV, 13 ff. V, 10. 17. „Prüfet, was dem Herrn wohlgefällig sey; — betragt euch nicht wie Unverständige, sondern wie solche, die da wissen, was des Herrn Wille ist.“ Phil. I, 9. 10. „Dass eure Liebe mehr und mehr zunehme mit Erkenntniss und aller Einsicht, so dass ihr prüfet, was gut und verwerflich sey, und also lauter und tadellos seyd.“ Vgl. Kol. I, 9 ff. „Dass ihr erfüllet werdet mit der Erkenntniss seines Willens, bei aller Weisheit und

geistigen Einsicht, — — wachsend in der Erkenntniss Gottes.“ Kap. II, 2. „Und gelangen zur ganzen Fülle vollkommner Einsicht, zur Erkenntniss des Geheimnisses Gottes,“ u. s. w. 1 Tim. II, 4. „Gott will, dass alle Menschen gerettet werden, und zur Erkenntniss der Wahrheit kommen.“ 2 Tim. II, 7. „Möge dir der Herr Einsicht geben in allen Dingen.“ Kap. III, 7. Tit. I, 1. „Erkenntniss der Wahrheit, welche zur Gottseligkeit führt.“ Apg. XXVI, 25. spricht Paulus: „Worte der Wahrheit und gesunden Vernunft rede ich.“ Röm. III, 11. „Keiner ist fromm, keiner ist vernünftig, keiner, der Gott sucht.“ Vgl. Kap. I, 21. 28. Hierher gehören auch die Stellen Joh. I, 4. 5. 8. 9. VIII, 12. III, 19 ff. IX, 5. XII, 35. 1 Joh. I, 5. 7. II, 8 ff. Luk. II, 32. Matth. V, 14. 16. „Ihr seyd das Licht der Welt; — — also lasset euer Licht leuchten“ u. s. w. Kap. VI, 22 ff. vgl. Luk. XI, 33 ff. „Siehe zu, dass das Licht in dir nicht Finsterniss sey.“ Apg. XIII, 47. „Ich habe dich bestimmt zum Licht der Völker, dass du zum Heil seyest bis ans Ende der Erde.“ — Desgleichen Joh. V, 39. VII, 52. IV, 42. „Wir haben selbst gehört und erkannt;“ Kap. VI, 69. „geglaubt und erkannt;“ Kap. VII, 26. „sollten unsre Obern zu der Erkenntniss gekommen seyn, dass“ u. s. f. 1 Joh. V, 20. Joh. VIII, 28. 32. „Dann werdet ihr erkennen, — — ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“ Kap. X, 38. XIV, 20. 31. „Damit die Welt erkenne.“ V, 23. 25. 2 Petr. I, 2. 3. 8. III, 1. 18. — Und die zahlreichen Auffoderungen zu forschen, zu prüfen,

nachzudenken, zu urtheilen, auch über die göttlichen Dinge; so wie die Klagen und Vorwürfe über den Mangel an Einsicht, Stumpfheit und Unverstand: Röm. XII, 2. „So dass ihr prüfet, was Gottes Wille sey, was gut und wohlgefällig und vollkommen.“ 1 Thess. V, 21. „Prüfet Alles, und das Gute behaltet.“ Apg. XVII, 27. „Dass sie Gott suchen sollten, ob sie ihn etwa fühlen und finden möchten.“ V. 11. „Sie nahmen die Lehre bereitwillig auf, und forschten täglich in der Schrift,“ u. s. w. 1 Joh. IV, 1. „Glaubet nicht jedem Begeisterten, sondern prüfet die Geister, ob sie von Gott sind.“ Sogar von den Propheten des alten Testaments, 1 Petr. I, 10 f. „Nach welcher Seligkeit gesucht und geforschet die Propheten, die von der euch bestimmten Gnade geweissaget, indem sie forschten, welche Zeit und Umstände andeute der ihnen einwohnende Geist,“ u. s. f. 1 Kor. II, 10 ff. 15. „Der Geist erforschet Alles, — — der Geistige beurtheilt Alles.“ Aus dem A. Test. vgl. hierzu Sir. VI, 28. XIV, 23. XVII, 6. 5. XXI, 14. u. v. a. — Ferner, jenes häufige: „Wer Ohren hat zu hören, der höre! Wer es fassen kann, der fasse es! Nicht Alle fassen die Rede; — da verstanden sie,“ u. s. w. in den Evangelien; desgleichen: „Seyd ihr noch immer ohne Einsicht? Wisset, verstehet ihr noch nicht? Matth. XV, 16. XVI, 9. 11. 12. XVII, 13. XIX, 11. 12. Mark. VII, 18. VI, 52. „Sie waren nicht verständig geworden, nicht zur Einsicht gekommen, denn ihr Sinn war verschlossen,“ u. s. w. Kap. VIII, 17. 21. XII, 34. Matth. XXII, 37. Luk. X, 27. „Du sollst den Herrn deinen Gott

lieben, mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele, und mit aller Einsicht (διανοίᾳ, Verstand und Nachdenken). — Kap. XI, 52. „Wehe euch Schriftgelehrten, die ihr den Schlüssel der Erkenntniss habt," u. s. f. Kap. XXIV, 25. 45. „O ihr Unverständigen und Trägsinnigen," u. s. w. „Hierauf schloss er ihnen den Sinn (νοῦν, das Denkvermögen, die Vernunft,) auf, dass sie die Schriftstellen verstanden." Gal. III, 1. 3. „O ihr unverständigen Galater! — so unverständig seyd ihr?" — Matth. VII, 7. 8. Luk. XI, 9. 10. „Suchet, so werdet ihr finden;" gleichfalls von geistthätigem Bemühen zu verstehen. Matth. X, 16. Seyd klug, (φρόνιμοι,) vgl. 1 Tim. VI, 5. 2 Tim. III, 8.

Was sollten diese und ähnliche Sprüche für einen Sinn haben, wenn der Mensch entweder nicht vermöchte zu suchen, zu streben, zu erkennen, oder nicht befugt wäre, die ihm verliehenen Geisteskräfte frei schalten und walten zu lassen? Das aber war es gerade, was der Herr an seinen Jüngern tadelte, dass sie oberflächlich bei der sinnlichen Aussenseite seiner bedeutungsreichen Reden und Parabeln, gleich dem unverständigen Volk, stehen blieben, und nicht durch eindringendes Nachdenken die tiefern Ideen des Gottesreichs darin zu erkennen, die höheren Beziehungen derselben aufzufinden sich bestrebten.

Und was urtheilte unser hochbegabter Luther über die Rechte und den Gebrauch der Vernunft? Es wird genügen, mit folgenden Stellen aus seinen Schriften ihn selbst antworten zu lassen. „Darum hat uns Gott die Vernunft und alle Creaturen ge-

geben, — — dass sie uns zu unserm Nutzen dienen sollen.“ Ausleg. des 1. B. Mose Kap. 32.

„Sintemal Gott die Vernunft und auch den Rath und die Hülfe der Vernunft nicht darum gegeben hat, dass du sie verachten sollst; welches entweder die thun, die vermessen sind, oder die verzweifeln.“ Ebendas. Kap. 32.

„Was nun der Vernunft entgegen ist, ist gewiss, dass es Gott vielmehr entgegen ist. Denn wie sollte es nicht wider die göttliche Wahrheit seyn, das wider Vernunft und menschliche Wahrheit ist.“ Von den geistlichen und Klostergelübden.

„Wo nicht vorher die Vernunft“ (Erkenntniss und Gesinnung,) „recht und gut ist, so ist es unmöglich, dass ein rechtes und gutes Werk geschehen kann.“ Anmerk. über den Evangelisten Matthäus.

„Es ist sehr ungereimt, in der Kirche etwas lehren, davon man weder aus der Schrift, — — auch nicht einmal zum wenigsten mit vernünftigen Ursachen“ (Gründen) „verantworten kann.“ Erklärung und Beweis der Disputation vom Ablass.

„Ich habe vorher gesagt, dass wenn man etwas in der Kirche behauptet, davon man doch keine vernünftige Ursache oder keinen Spruch anführen kann, das sey eben so viel, als wenn man die Kirche den Feinden und Ketzern zum Gelächter darstellen wollte. — Diese werden nicht fragen, ob es der Papst und die römische Kirche also haben wolle, sondern sie werden einen Beweis aus der Schrift, oder eine wahrscheinliche Ursache“ (einen wahrscheinlichen Grund) „haben wollen.“ Ebendaselbst.

„Gott will nicht durch das Evangelium die Natur ausreissen, sondern lässet bleiben, was natürlich ist, richtet es aber auf die rechte Bahn.“ Predigten über das 1. Buch Mose.

„Daher ist der Teufel — feind — allen, die studiren, oder wie ers nennt, Schreiber werden. — — Ist auch kein Wunder; denn wo er eitel Laien behalten möchte, dass Niemand studirte, so weiss er, wie bald beide, Pfarrer und Bücher, zu Grunde gehen würden. Darum ist er allen Gelehrten feind; auch die ihm nicht schaden, sondern mächtiglich dienen. Er mag auch vielleicht allen Federn und Gänsen feind seyn, um der Schreibfedern willen.“ Vermahnung an die Pfarrherren wider den Wucher zu predigen.

So betrachtet die heilige Schrift das menschliche Denkvermögen und die vernünftige Erkenntniss; so urtheilte der grosse deutsche Reformator darüber: *) und heutiges Tages hören wir in der evangelischen Kirche die Vernunft heruntersetzen, und ihren Gebrauch als etwas Gottloses verschreien!

Auf der andern Seite können wir eben so wenig

*) Wahr ist es freilich, dass er auch oft den beschränkten Verstand des Einzelnen, der sich anmassend und übermüthig seiner Gränzen überhebt, mit dem Vermögen der Ideen verwechselt und unter der Benennung Vernunft mit harten Worten darüber sich ausgelassen hat. Insbesondre wollte und konnte er nicht zulassen, dass jenem Verstandesraisonnement über vollkommen klare Schriftwahrheiten, die ihm für absolut gewiss galten, noch ein Urtheil gestattet werde. Aber davon war er stets weit entfernt, ein sogenanntes Gefangennehmen des gesunden denkenden Geistes unter den Gehorsam des Glaubens, d. h. unverstandener Formeln und eines todten Buchstaben, von der durch ihn selbst der Knechtschaft entrissenen, geistesfreien evangelischen Christenheit zu begehren.

der äussern, geschichtlichen **Offenbarung Gottes** entsagen, noch derselben entrathen. Durch die Thatsachen des Christenthums und dessen heilige Urkunden finden wir die höchsten Ideale menschlicher Gedanken und Bestrebungen verwirklicht, verbürgt und bewährt. Der wirklich erschienene Christus ist uns geworden und gegeben, von Gott zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und Erlösung. 1 Kor. I, 30. Er ist der Menschheit die vollendete Offenbarung des Göttlichen. Somit gilt uns das historische Christenthum allerdings als die grösseste Wohlthat Gottes für das Menschengeschlecht, auf welches die vorchristliche Zeit sehnsuchtsvoll hoffte und harrte, welches, als die Zeit erfüllet war, wirklich erschien, und auf dessen ursprüngliche frische Lebensgestalt wir mit gleicher Sehnsucht zurückschauen, woran aber alle insgesamt auf gleiche Weise ihr eigenes religiöses Leben und Streben erwärmen, stärken und sichern. Die segen- und einflussreiche Wirksamkeit des Christenthums in allen Zeitaltern, selbst schon vor seiner historischen Erscheinung, liegt weltgeschichtlich und offenkundig vor Augen. Kein unbefangener, das Ganze überschauender Beurtheiler wird, wenn er auch die vielen unglücklichen Verirrungen nicht in Vergessenheit bringen kann, zu denen die menschliche Schwachheit eben davon oft die Veranlassung genommen, diese unermessliche Wirksamkeit weder bezweifeln wollen noch bestreiten. Und nun erst im besondern Leben einzelner Frommen, wo sein segenvoller Einfluss der verborgenste, aber in Wahrheit der bedeutendste ist, wie erscheint da diese Religionsansicht überall als die trefflichste Erweckung, Stärkung,

Läuterung des frommen Lebens, als die liebreichste Tröstung im Leiden und im Tode, als die mächtigste Zuversicht für die Ewigkeit. Ueber alles menschliche Denken, Forschen und Erkennen führte die Offenbarung durch Christum mit Schnelligkeit und Sicherheit hinaus; aber darum durfte sie weder übervernünftig noch widernatürlich seyn.

Demnach ist und bleibt dieses die allein richtige Ansicht: Beides, das denkende Vermögen, welches wir als reinmenschlich und natürlich zu betrachten pflegen, und die Offenbarung, welche man als ausserordentliches Geschenk der Vorsehung erkennt, besteht, ohne wesentlich getrennt zu seyn, friedlich mit und neben einander, bestätigt, ergänzt, erläutert sich wechselseitig, und muss auf dem rechten Standpuncte der Betrachtung zur vollkommenen Einheit verschlungen erscheinen. Keine Vernunftansicht kann sich geltend machen, welche dem klaren Worte Gottes widerspräche; keine Auslegung des göttlichen Wortes, überhaupt keine Geschichtsoffenbarung, welche der gesunden Vernunft entgegenträte. Wer Eins von beiden mit Verwerfung des andern allein aufrecht halten und geltend machen will, befindet sich jeden Falls im Irrthum. Die christlichen Urkunden setzen keine Trennung, geschweige einen Widerstreit zwischen den gedachten Belehrungsweisen. In ihnen erscheint das Göttliche, Geoffenbarte, auf keine Weise widernatürlich, sondern vernünftig; und gleicherweise das wahrhaft Vernünftige eben als das Göttliche. Also von beiden dürfen und sollen wir den rechten Gebrauch machen, um weder auf der einen Seite in trostlosen Naturalismus zu verfallen, noch auf der andern Seite

die Thatsachen gesunder Vernunft abweisen zu müssen, und — unvernünftig zu werden.

Leider haben immer nur Wenige den rechten Einheits- und Vereinigungspunct für die zweifache Richtung unsers Geistes, die wahre Harmonie des Reinmenschlichen und Göttlichen zu erfassen gewusst. In unheilsamer Entgegensetzung des Zusammengehörigen befangen, verfolgt man einseitig das Aeusserste in entgegenstehender Richtung, mehr um sein Gegentheil zu bezwingen, als sich selbst fest und in das rechte Maass zu stellen. Ob man den Geber beider guten und vollkommenen Gaben (Jak. I, 17.) mit sich in Widerspruch, und seine Menschenkinder in den traurigsten Zustand unendlicher Verwirrung setze, wurde nicht bedacht. Während ein Theil der Christenheit die Gegenstände der Offenbarung und des christlichen Glaubens zum Verständniss zu bringen, durch Reflexion und Forschung zur Klarheit der Einheit zu erheben suchte, und ohne Unterlass zum Nachdenken, zur Prüfung, zu verständiger Beurtheilung der geschichtlichen Offenbarungslehren mittelst der von Gott nicht umsonst verliehenen Denkkräfte auffoderte, dabei aber freilich nicht selten über die Grenzen des dem Menschen begreiflichen und auf dem Wege der Reflexion Auszumittelnden hinausschritt, begehrte der andre Theil nur Glauben, und immerdar nichts als Glauben, mit zurückweisender Geringschätzung aller vermeintlichen Erkenntniss und Einsicht in die göttliche Wahrheit, aller sogenannten Weisheit der Welt, oder, wie es auch heisst, der sündhaften (!), irrenden und irreführenden Vernunft, welche

ein guter Christ gefangen zu nehmen und unter den Gehorsam des Glaubens zu zwingen habe.

Dass man gewisse Lehren für Geheimnisse erklärte und ihre Anerkennung ohne weitere Vorfrage über Begreiflichkeit, Möglichkeit, äussere Begründung derselben, foderte, hätte wohl hingehen mögen. Gar vieles ist ja geheimnissvoll in der Religion, und gerade das Höchste und Tiefste am meisten. Aber unstatthaft und verkehrt musste es gefunden werden, dass man doch nicht zufrieden war, auf das Geheimnissvolle hinzuweisen, Anerkennung desselben zu verlangen, sondern selbst unternahm, die Mysterien dennoch zu enthüllen, in seltsam klingende, oft Widersprechendes, zuweilen Nichts aussagende, unbegreifliche Formeln zu fassen, und darin gleichsam zu verkörpern, nunmehr aber auch abgöttische Anerkennung, Nachsprechung, Festhaltung dieser so constituirten Erklärungsformeln mit ungeheurer Anmaassung der gesammten Christenheit aller Zeiten anzumuthen und aufzunöthigen. Dieses Auffassen der todten Formeln ins Gedächtniss, dieses Nachsprechen selbsterfundener dürrer Lehrsätze, nannte man Glauben; die Nichtanerkennung derselben, Unglauben und Ketzerei. Der Anführung von Einzelnheiten bedarf es nicht, wo die ganze Kirchengeschichte ein einziger langer Beweis ist. Das aber sind zwei sehr verschiedene Dinge, dort, das Unbegreifliche und sterblichen Augen überhaupt Verborgene, zumal in Sachen der Religion, anerkennen und im demüthigen Gefühl menschlicher Beschränktheit gar Manches als unerkennbar und unerklärlich auf sich beruhen lassen; (Röm. XI, 33 ff. 1 Kor. II, 7 ff.) hier, das Geheim-

nissvolle in willkürlich-menschliche, nichts erklärende Redensarten gefasst, wie wenn diese nun das Göttliche selbst wären, darbieten und mit aberwitzigen Consequenzen die ganze Christenwelt zur unbedingten Annahme derselben zwingen wollen. Kann jenes ohne Bedenken jedem Christen angemuthet werden, so wird gegen dieses der freie Geist denkender Wesen immer und ewig sich sträuben. Mit der frommen Ehrfurcht gegen das Höchste, dem menschlichen Verstande Unerreichbare, mit der gläubigen Anerkennung der Tiefen der Gottheit und göttlicher Geheimnisse, verträgt sich aber sehr wohl das Bestreben, solche so viel möglich in Harmonie mit unsers eigenen Geistes Denkgesetzen zu bringen, im Zusammenhange zu erkennen, nach unsrer Weise uns deutlich zu machen. Jeder Versuch dieser Art kann ohne die mindeste Gefahr für das Heilige einem Jeden, der ihn anzustellen sich fähig und geeignet fühlt, freigelassen werden, und muss, selbst wenn niemals, was doch in keinem Falle behauptet werden kann, ein vollständiges Gelingen zu erwarten stände, wenigstens unverwehrt bleiben. Ihre Schranken muss die menschliche Vernunft anerkennen, und darüber hinaus sich nicht übermüthig erheben wollen: aber in demjenigen, was innerhalb ihres Gebietes liegt, darf sie nichts sich selbst oder ihr Widersprechendes zugleich annehmen, oder dem Unsinn huldigen. Nichts thörichter, als mit dem Glauben die Wissenschaft ersetzen und die Forschung unnütz machen zu wollen.

Eine G r e n z l i n i e zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, (Wunderbaren,) zwischen mittelbarem und unmittelbarem Wirken Gottes in der Natur

sowohl, als im Menschen; eine Scheidung zwischen der Offenbarung, die dem Menschen innerlich zu Theil wird, und der auf dem Wege der Ueberlieferung, in beiden Fällen unter Gottes Beistande, ihm zugekommenen, überhaupt, das Verhältniss des Sinnlichen und Uebersinnlichen, der materiellen und geistigen Welt, vermögen wir auf keine Weise zu bestimmen, sintemal uns die Urkräfte und Urgesetze in der Schöpfung Gottes durchaus verborgen sind. Alle Philosophie und alle Theologie muss hier ihre unüberschreitbare Grenze finden und anerkennen. Wer aber diese Grenze anerkennt, für den kann es auch keine eigentlichen Religionsstreitigkeiten geben, indem solche jeden Falles auf Geheimnisse, Offenbarungen und Wunder sich beziehen werden, die einmal zu Parteibesitzthümern geworden jeder Theil hartnäckig fest zu halten und vorzugsweise herauszustellen pflegt.

Hier finden wir nun abermals in den neutestamentlichen Urkunden keine Trennung, noch weniger eine Entgegensetzung gemacht zwischen dem innern und äussern, dem mittelbaren und unmittelbaren Wirken Gottes, zwischen den Offenbarungen durch freie Selbsterkenntniss und die eigene Denkkraft, und der ausserordentlichen göttlichen Offenbarung oder Eingebung. Nirgends bestimmen sie, was göttlich sey ohne natürlich zu seyn, noch was natürlich, menschlich sey, und nicht göttlich. Wie es wirklich ist, so erscheint hier beides stets in und mit einander verschmolzen. Alles Gute von oben! aber doch darf es an der selbstthätigen Geistesregung von Seiten des Menschen niemals fehlen. Die göttlichen Offenbarungen können doch immer nur in die S e e l e n der

Menschen geschehen, nicht in den Leib. Ihr Inneres wird berührt, bewegt, angeregt durch die Gottheit, wenn auch zuweilen das Mittel der Anregung bloss eine äusserliche Erscheinung seyn kann. Als die Apostel am ersten christlichen Pfingstfest mit den höhern Geistesgaben ausgerüstet wurden (Apg. II.), da kam es wesentlich nicht auf die dabei vorfallenden Naturerscheinungen, nicht auf das Sausen des Windes und auf die Feuerzungen, sondern auf die innerliche Bewegung, Befähigung, Kräftigung ihres Geistes an. Ebenso in der Bekehrungsgeschichte des Apostels Paulus (Apg. IX. XXII. XXVI.) nicht auf Glanzlicht, welches ihn physischerweise umstrahlte; sondern auf die Berührung seiner Seele, auf die Umwandlung seines geistigen Lebens und Strebens. Das Wort der göttlichen Offenbarung und das Wort der Schrift ist todt und fruchtlos, so lange es nicht der lebendige Geist des Menschen ergreift und ins Leben ruft, mit freier Liebe sich ihm zuwendend. Folglich können die Eingebungen des göttlichen Geistes den menschlichen Seelen nicht gleichwie todten Maschinen durch einen Trichter eingegossen werden.

Von Supranaturalismus und Rationalismus weiss also das neue Testament nichts, geschweige von einem Gegensatz derselben, oder der einseitigen Richtung des einen oder andern. Auf beiden Seiten scheinen die Streitenden ganz zu übersehen, dass sie jeden Falls von einer Voraussetzung, und zwar von einer solchen ausgehen, hinsichtlich auf welche überall keine Evidenz für Menschen zu erreichen steht. Auf dem Standorte der Reflexion und des vernünftigen Nachdenkens fühlen wir uns allezeit geneigt, die Ur-

sachen der Erscheinungen aufzusuchen, beide mit einander auf eine verständliche Weise zu verknüpfen, und auch da, wo jene unsern Blicken verborgen und nur Gott bekannt sind, sie vorauszusetzen. Dagegen überspringt die religiöse Betrachtungsweise der Dinge gern die Mittelursachen, oder legt kein besonderes Gewicht darauf. Dem frommen Gemüth kann das Kleinste, wie das Grösste, ja Alles als ein grosses Wunder Gottes erscheinen. Mit gutem Recht führt er Eins wie das Andre auf Gott, als den wahren Urheber und Regierer aller Dinge, zurück. Beide Betrachtungsweisen haben ihren Grund im Wesen und Leben des Menschen: die eine ist ihm so natürlich als die andre, und keine an sich verwerflich. Für Gott ist nichts ein Wunder, vielleicht auch für uns Vieles im zukünftigen Leben nicht mehr.

Dass die Verfechter beider entgegengesetzten Ansichten sich gleicherweise auf die heilige Schrift berufen können, ist nach Lage der Sache sehr natürlich. Zahlreiche Stellen lassen sich für die eine, wie für die andre leicht nachweisen. Aber eben dieses hätte auch die Streitenden zu der Ueberzeugung führen sollen, dass sie unfehlbar in einer Einseitigkeit befangen, durch einen Irrthum verblendet wären, und dass ein Gegensatz in der eben bemerkten Weise überall nicht statt finden, und so wenig in der Schrift nachzuweisen als vorauszusetzen seyn dürfte. Unmöglich können sie doch Jesum und seine Apostel mit einander, oder gar mit sich selbst in Widerstreit, betreffend die wesentlichen Grundvorstellungen des Christenthums, ja aller Religion, setzen wollen. Aber jeder Streiter macht wohl die Stellen geltend, welche

für seine Meinung Zeugniss enthalten oder zu enthalten scheinen, lässt aber diejenigen unbeachtet, aus denen das Gegentheil hervorgeht.

Das volle Verständniss der christlichen Urkunden muss Frieden und Versöhnung der getrennten Parteien herbeiführen. Je weiter man darin fortschreitet, und sich einer gesunden, gründlichen Auslegung befleissiget; je mehr man den innern Kern des Wortes Gottes, d. h. die ewige Wahrheit und das ewig Gute selbst, in den heiligen Büchern zu suchen und zu finden versteht, welchem kein denkender Geist je seine Zustimmung versagen kann, so wie er von Zufälligkeiten und unwesentlichem Beiwerk abzusehen sich gewöhnt; desto mehr wird von diesem höheren Standpuncte aus die christliche Offenbarung als in ihrem Grunde und Wesen vernünftig, dem denkenden Geist allewege befriedigend, aber ebenso werden auch die letzten Ergebnisse der gesunden, ihre Grenzen nicht überschreitenden Vernunft, die höchsten Erkenntnisse philosophischen Nachdenkens, weit entfernt der Offenbarung durch Christum zu widerstreiten, vielmehr ächtchristlich erscheinen. Gleicherweise, je weniger man fernerhin Christenthum mit Kirchenthum verwechseln, die Bekenner des erstern bloss nach äusserlichen Kennzeichen würdigen; je mehr man Glauben, Frömmigkeit, religiöse Vorzüglichkeit, als Sache des inwendigen Menschen anzusehen sich gewöhnen wird; um so gewisser müssen Religionsstreitigkeiten, Spaltungen, Verketzerung, Verfolgungssucht, Glaubenshass und Glaubensgerichte mit allem daraus entspringenden schrecklichen Unheil aus der Christengesellschaft verschwinden. Die Verschiedenheit kirchlicher Gebräuche

und Bekenntnissformeln kann als äusserlich und unwesentlich nicht leicht zum sonderlichen Anstoss gereichen, ganz und gar nicht zu feindseligen Trennungen der Bekenner Christi Veranlassung geben. Die Einheit des Geistes allein ist es, woran Alles gelegen seyn muss: sie nur erscheint als die freier Christen würdige und als allein erreichbar; so wie das Band der Liebe und des Friedens als das einzig rechte und haltbare. Auf diesem und keinem andern Wege können wir uns nach und nach um den Einen, der da ist das Haupt der ganzen Gemeine, versammeln, damit wir an ihm und durch ihn zum vollkommenen Manne heranwachsen; Eph. IV, 13. und nur so werden wir allmählig den Spruch des Heilandes mehr und mehr in Erfüllung kommen sehen: „Es wird Eine Heerde und Ein Hirt seyn.“ Joh. X, 16.

Bei diesem Ausspruche sollte doch im 19. Jahrhundert des Christenthums Niemand, der nur einiger Unbefangenheit und Klarheit des Umblicks fähig ist, von einem äusserlichen, durch allerlei Mittel der Gewalt oder List versuchten Zusammentreiben oder Zusammenlocken sämmtlicher Christenheerden in einen sichtbaren gemeinschaftlichen Schafstall, zur Einerleiheit hierarchischer Obmacht, irgend eines Buchstabenbekenntnisses, und menschlich-kirchlicher Sazzung, mehr träumen. Eine solche Art von Einigkeit würde dem Frieden des Grabes, solche Ruhe in der Christenheit dem Todesschlummer gleich zu halten, folglich sehr unerspriesslich für das Leben der Kirche Christi seyn. Das mit hellem Glanze einmal aufgegangene Licht des Evangeliums lässt sich so wenig wieder begraben, als die bis zu dem hohen Grade vor-

geschrittene Geistesentwickelung der europäischen Menschheit aufs Neue in Fesseln legen oder wieder vernichten. Wer ist in unsern Tagen noch so beschränkt, dass er hoffen oder begehren könnte, es sollten sich die Christen aller Bekenntnisse in irgend einer der jetzt bestehenden Parteien zusammenfinden und äusserlich darin vereinigen, also allesamt endlich Katholiken oder Lutheraner oder Reformirte u. s. w. werden? Allein etwas Höheres steht über allen Parteien, das reine, ursprüngliche, wesentliche Christenthum selbst. So wie dieses eher war, als alle Christensecten, so wird es auch später seyn, und längeren Bestand haben. Ja weil es eben in seinem tiefsten Grunde das an sich Wahre und Gute selbst enthält, welches der edlere Mensch zu allen Zeiten und aller Orten anerkennt, welches, wie auch immer der Zeitlauf der Welt sich gestalten möge, zu immer allgemeinerer Geltung und Anerkennung gelangen muss, immer und ewig bestehen und seinen Werth behaupten wird. Und so müssen wir es allerdings für möglich halten, dass die Christenheit zu der ursprünglichen Gesundheit, Schöne und Herrlichkeit zurückgelangen könne, wovon sie leider weit abgekommen ist, wofern sie nur mehr und mehr die Missverständnisse und Verirrungen, die sie vom rechten Pfade abgelenkt, zu erkennen und von sich zu thun aus allen Kräften mit redlichem Willen strebt. Demnach muss ohne Ausnahme jeder Christengattung das angemuthet werden, dass sie sich über Parteiungen zur Einheit in Christo erheben, und vor allen Dingen christliche Christen darstellen lerne. Wenn die Gesetze des menschlichen Geistes unter einander in Har-

monie stehen, und zu allen Zeiten dieselben seyn müssen, das lautere Christenthum aber als göttliche Gabe in keinem Widerstreit damit erscheinen kann noch darf: so muss es auch möglich seyn, die gebildete, sich selber klar gewordene Menschheit in ihren Ansichten über die Hauptpuncte aller Religion und Sittlichkeit, als die höchsten Zwecke ihres Lebens, zur Einheit nach und nach zusammenzurufen.

Diese Ansicht der Sache allein darf als die richtige, für Lehrer und Führer des christlichen Volks zumal allein würdige gelten, und muss deren unwandelbares Ziel, die höchste Aufgabe all ihres Strebens seyn. Hat ein Geistlicher dieses noch nicht erkannt, noch darauf Bedacht genommen, wie er seinen Blick vom Zufälligen, Wandelbaren, äusserlich Gegenwärtigen, mit Freiheit hinüberzulenken habe auf das Wesentliche, Beständige, für die Zukunft zu Gestaltende, von Formen und Formeln und jedem Aussenwerk zu Geist und Leben und Wesen, zugleich aber auch die ihm anvertraute Heerde über die Spaltung hinweg zur höhern Gemeinschaft und Einheit hinaufzuführen: so hat er auch weder seinen grossen Beruf begriffen, noch die Lehre Jesu und seiner Apostel recht verstanden; so ist ihm die grossartige Idee, aus welcher die Kirchenverbesserung und alle Segnungen des Protestantismus hervorgegangen sind, gänzlich fremd geblieben. Ein solcher kann immerdar nur für eine Partei, also für die Spaltung, nicht für den Frieden arbeiten, und wird mit aller eifrigen Anstrengung nicht einmal Einigkeit, geschweige Einheit und wahre Gemeinschaft herbeizuführen im Stande seyn: er wird die Zwietracht verewigen. Nur eine neue Gestalt des alten

pharisäischen Judaismus, oder des hierarchischen Papismus mit allem damit verbundenen knechtischen Formalismus kann anstatt freien Christenthums im Geist, in Gesinnung und in lebendiger Ueberzeugung die unerfreuliche Frucht eines solchen Strebens seyn. Von jenem Knechtsdienst nach schweren Kämpfen mit Gottes Hülfe endlich los, und zur Freiheit der Kinder Gottes gelangt zu seyn, war aber gerade der schönste Triumph der Protestanten des 16. Jahrhunderts, und muss aller ächten Christen höchstes Kleinod zu allen Zeiten seyn und bleiben. „Werdet nicht der Menschen Knechte," ermahnte der grosse Verkündiger des freien, geistigen Christenthums. 1 Kor. VII, 23.

Diese vorläufigen Betrachtungen mussten wir zuerst anstellen, wenn die folgende Darstellung einen sichern Grund gewinnen und in allen Beziehungen verstanden werden sollte. Gerade bei dem Versuch einer Würdigung heiliger Gebräuche der Christen, namentlich der Sacramente, scheint es von der grössten Wichtigkeit zu seyn, dass das äusserlich Erscheinende von dem Unsichtbaren, die Form von dem Wesen, das Symbol von seiner Idee, der Leib von dem Geist, als dem wesentlich Göttlichen, gehörig unterschieden werde. Während an dem Letztern unbedingt alles gelegen ist, erhält Ersteres nur insofern Bedeutung, als es mittelbarerweise zur Erreichung höherer Zwecke dient. Wer die aus dem Gebiet der Sinnenwelt entlehnten, und ihr immer wieder anheimfallenden Zeichen des Uebersinnlichen für das Göttliche und Höchste selbst nimmt, oder, was dasselbe sagt, die Gottheit herabgezogen denkt in materielle Elemente und örtlich eingekörpert, der treibt nicht weniger Ab-

götterei und Götzendienst, als der Fetischdiener, welcher im Holz- und Steinblock seine Götter, im Crucifix den Heiland, in gemalten oder geschnitzten Bildern die Engel und Heiligen verehrt. Und so scheint in der Lehre vom heiligen Abendmahl, welche seit vielen Jahrhunderten zu mancherlei Missverständnissen, Streitigkeiten und Trennungen in der Christenheit Anlass gegeben, welcher sich in unsern Tagen aufs neue das allgemeine Interesse der evangelischen Kirchen zugewendet, und deren gründliche Erörterung wir im Folgenden versuchen wollen, gleichfalls Alles auf folgende erste und letzte Fragen, und deren genügende Lösung zurückzukommen:

Sind die Worte Christi: „Das ist mein Leib," und „Das ist mein Blut," welche wir nach den apostolischen Berichten als die bedeutungsvollen Einsetzungsworte dieses Sacraments betrachten müssen, eigentlich und buchstäblich zu verstehen, oder uneigentlich? Ist die heilige Handlung als eine schlichte Thatsache rein an sich, (*opus operatum*,) oder als eine symbolische, das heisst, etwas anders, als sich selbst, bezeichnende, nemlich ein Uebersinnliches und Geistiges nur darstellende aufzufassen? Mit bestimmteren Worten: Hat Christus bei Gelegenheit seiner letzten Mahlzeit mit den Jüngern diesen sein wirkliches Leibesfleisch zu essen, sein Leibesblut zu trinken dargeboten? und haben diese, zu solchem mündlich-leiblichen Genuss aufgefodert, beiderlei Materien leibhaftiger Weise genossen und zu geniessen geglaubt? Oder ist an Buchstäblichkeit des Ausdrucks und an Eigentlichkeit der Handlung in diesen Stellen so wenig zu denken, als in unzähligen andern des

neuen Testaments, die sich vollkommen ähnlich verhalten? und hat man nicht vielleicht den einfachen Worten Christi fremdartige Dinge, woran in der urchristlichen Zeit kein Mensch gedacht, noch denken gekonnt, untergelegt, ja sich nicht einmal gehütet, dem Herrn und seinen Aposteln Widersinniges beizumessen?

Diese Fragen aufs Neue zu untersuchen, und wenn es seyn kann, gründlicher, als bisher, zu beantworten, muss für evangelische Theologen unserer Tage nicht bloss wie eine an sich würdige Beschäftigung, sondern wie eine nothwendig gewordene, nicht weiter abzuweisende Aufgabe erscheinen, auf deren befriedigende Durchführung und endliche Lösung von allen Seiten hingearbeitet, ja ernstlich gedrungen werden muss. Mehrere ausgezeichnete Männer haben unlängst mit rühmlichem Fleisse und gewiss nicht ohne Erfolg den Gegenstand bearbeitet. Möge dieser längst vorbereitete, aber leider durch mancherlei Umstände verspätete Versuch, welcher hauptsächlich als ein Beitrag zur Auslegung des neuen Testaments betrachtet zu seyn wünscht, sich seinen Vorläufern nicht unwürdig anschliessen. Da er ganz unabhängig von ältern und neuern Arbeiten über diesen Gegenstand, deren im Einzelnen absichtlich weder beifällig, noch mit Widerspruch Erwähnung geschieht, entsprungen ist, und einzig und allein die neutestamentischen Schriftsteller als seine positive Grundlage anerkennt; so ist ihm bei mancher Gleichheit mit verwandten Werken, die nicht wohl fehlen konnte, doch noch so viel Eigenthümliches zu Theil geworden, dass sein öffentliches Erscheinen sich vor den Sachkundigen hoffentlich leicht rechtfertigen wird. Dieses Ziel hatte sich der Verfasser vor

Augen gestellt: durch möglichst gründliche Forschung des Grundtextes sämmtlicher Stellen des neuen Testaments, welche vom Abendmahl handeln, den wahren Sinn, welchen Christus nach den uns vorliegenden Berichten und nach Natur der Sache bei der Stiftung dieses Sacraments möglicherweise habe beabsichtigen können, und wirklich beabsichtigt habe, aufzufinden, und deutlich, bestimmt, überzeugend darzulegen; zugleich aber auch in dieser Darstellung, was dem Christen eben so sehr, wie dem denkenden Menschen überhaupt geziemt, und keiner Rechtfertigung bedarf, die ewigen Rechte der gesunden Vernunft, ohne deren Zuziehung und Beistimmung weder Göttliches noch Menschliches uns begreiflich, annehmlich, nützlich erscheinen kann, auf alle Weise unverletzt und ungekränkt zu erhalten. Nichts, was der Begründung durch die heiligen Urkunden ermangelt, kann und darf in den christlichen Religions- und Kirchenangelegenheiten versucht und geltend gemacht werden, noch wird es jemals Fortgang und Gedeihen haben. Aber eben so wenig kann etwas auf Bestand und allgemeine Anerkennung Anspruch machen, das mit klaren Aussprüchen des gesunden und menschlichen Denkens im Widerspruch steht, oder den einfachen Gesetzen des combinirenden Geistes Hohn spricht. Weder des Einen also, noch des Andern können wir entbehren. In Vereinigung und Harmonie mit beiden können wir am Gelingen unsers Bemühens nicht zweifeln. Wir stellen uns getrosten Muths zu offenem Kampf und Streit mit schleichenden Sectirern und in beschränkter Einseitigkeit erstarrten Buchstaben- und Formeltheologen, unbekümmert um die wahrscheinli-

che Verketzerung von jenen, wie um die Consequenzmacherei von diesen. Indem wir uns keiner Partei, keiner Menschenautorität, wie sie heisse, in geistigen Dingen, im Glauben, in der Forschung, unterordnen, sondern unsre evangelische Freiheit in der weitesten Ausdehnung in Anspruch nehmen und gebrauchen: so können und dürfen wir auch keine Einrede von beschränkten Standpuncten herkommend, oder auf menschliches Ansehen gestützt annehmen; so müssen wir uns Beurtheiler wünschen, welche, von vorgefassten Meinungen frei, zusammenhängenden Denkens nicht ungewohnt, gesundem Menschenverstande nicht abhold, und vor allen Dingen des Verständnisses der neutestamentischen Grundsprache mächtig sind. Denn aus dem Grundtext, der uns hinlänglich klar und deutlich von der Sache zu reden scheint, ist unsre Ansicht erwachsen; auf ihn will sie sich vorzugsweise stützen. Also, wie einst Luther, mit Sprüchen der heiligen Schrift und mit klaren vernünftigen Gründen begehren wir bestritten, und, so wir im Irrthum befangen sind, widerlegt zu werden. Die Wahrheit und das Gute ist aus Gott. Beide haben den wesentlichen Vorzug, dass sie ihre Frucht in sich selbst tragen und den gewissen Sieg jederzeit mit sich führen. Nichts vermag für immer ihnen zu widerstestehen, dafern sie nur auf die rechte Weise ans Licht gefördert, mit ruhiger Festigkeit behauptet werden. Dass wir nichts als diese heiligsten Güter der Menschheit wollen, und auch, wo wir geirrt haben sollten, die Wahrheit gesucht, dem Rechten redlich nachgestrebt haben, dess gibt uns unser Gewissen Zeugniss. Mit gleich warmer Liebe zum Christenthum, mit fester

Ueberzeugung von seiner Göttlichkeit und ewigen Wahrheit, mit dem gewissenhaften Ernst, welchen die Hoheit eines für die ganze Christenheit so wichtigen Gegenstandes und unser Beruf gebietet, mit der lebhaftesten Theilnahme an dem Werk des Friedens in der Religion und liebevoller Vereinigung in Christo, endlich mit der unwandelbaren Zuversicht, dass es gewiss endlich gelingen werde, dem Guten und Wahren den Sieg zu erstreben, ist dieser Versuch begonnen und durchgeführt worden: darum sind wir über den Erfolg vollkommen ruhig; dieser steht in Gottes Hand.

Und sollten wir nicht rechnen dürfen auf die reiche Summe evangelischer Erkenntniss, geläuterter Einsicht, redlicher Frömmigkeit, welche zu unserer Zeit überall, zumal unter dem bei weitem grösseren Theile unserer Geistlichkeit verbreitet ist? Durch sie ist jedem dargebotenen Guten der Zugang gesichert, ein gesegneter Erfolg verbürgt. Gelingt es aber, die Lehrer der Religion und die Diener des Worts zu überzeugen und für die heilige Angelegenheit zu gewinnen, so ist unstreitig alles gewonnen. Das christliche Volk war und ist jederzeit wie seine Führer. Sind diese tüchtig, redlich, und des in sie gesetzten Vertrauens würdig, welches ihnen in der Regel bereitwillig entgegen kommt; so bedürfen sie keiner Künste, noch grosser Anstrengungen, um jedem Fortschritt zum Besseren, zumal aber einfach christlicher Wahrheit, überall in ihrem schönen Wirkungskreise Bahn zu brechen und die Herrschaft zu gewinnen. Mit Spitzfindigkeiten der Schule verlangt das unbefangene und unbethörte Volk nimmer behel-

liget, viel weniger in Streitigkeiten darüber verwickelt zu werden: aber leider wird es nicht selten durch die Verkehrtheit seiner Führer aufgeregt, und zu unabsehbarem Nachtheil geflissentlich in die Irrgänge thörichten Aberwitzes hineingezogen.

Dass unsre tiefbewegte, mit grossen Dingen schwangere, unter heftigen Geburtswehen zuckend herüber und hinüber schwankende Zeit aller Orten voll Zwietracht ist, wo man nicht ohne Bitterkeit und Hass über die der Menschheit heiligsten Angelegenheiten kämpft und streitet; dass menschlicher Formelkram und Satzungswesen, frömmelnder Glaubenswahn und mystische Träumereien, veraltete Abgeschmacktheiten und neuer Unsinn um die Wette sich jetzt ungescheuter als je hervorthun und nicht ohne Geräusch geltend machen, um unbefangene Gemüther zu verwirren, Schwache zu ängstigen, verderblicher, endloser Streitsucht täglich frische Nahrung darzubieten: das kann uns den Muth nicht schwächen, noch unsre Hoffnung trüben: es stärkt und steigert sie vielmehr. Im Widerstreit befestigt sich die Wahrheit; das Gute wird im Kampfe geläutert und bewährt. Was nicht bestehen kann, mag fallen: es ist nicht werth, dass wir es schützen und beschirmen. Auch ist es dann, wenn dünkelhafte Unwissenheit und Verschrobenheit sich unberufenerweise auf den Lehrstuhl setzt, und mit vorlauter Anmaassung Andre weisen will, am meisten Zeit und Pflicht, der Ungebühr mit festem Tritt entgegenzuschreiten und jede, auch die schärfste Waffe rüstig zu schwingen, um der reinern Erkenntniss und dem Guten allgemeinen Sieg, der thörichten Verkehrtheit und dem Unwesen gewissen Untergang zu er-

kämpfen. Rücksichten darf der zu solchem Streit Berufene keine kennen: Gott fürchten, recht thun, und keinen Menschen scheuen, das ist der Wahlspruch. Als strahlende Vorbilder leuchten ihm die evangelischen Heroen des 16. Jahrhunderts vor, und gemahnen zu muthiger Nachfolge. Was sind alle heutigen Bedenken und Gefahren gegen die, unter denen sie die göttliche Wahrheit und das ewige Recht mit begeistertem Freimuth, mit bewunderungswürdiger Tapferkeit zu Tage förderten, unablässig verkündeten, und persönlich vertraten. Wir sollten im 19. Jahrhundert nicht einmal mehr das zu rechtfertigen und zu beschirmen wagen oder vermögen, was ihre starke Kraft und unerschütterliche Standhaftigkeit damals zum bleibenden Segen für ihre Nachkommen, zum schönsten Erbtheil auch für uns errungen? Wir müssten vor uns selbst erröthen: wie sollten wir erst vor der unparteiischen Nachwelt strengem Richterstuhl bestehen? Darum frisch gearbeitet und guten Samen ausgestreut, weil es noch für uns Tag ist; mögen wir auch die Zeit der Früchte und der Ernte nicht erleben.

I.

Ueber symbolische und parabolische Darstellung in den heiligen Schriften im Allgemeinen.

Das neue Testament ist, wie das alte, voll von uneigentlicher Rede und bildlichen Darstellungen. Wer das Buchstäbliche überall festhalten wollte, müsste in seltsame Ungereimtheiten gerathen. Wenn Gott Hände und Füsse, Augen und Ohren, ein Mund, womit er spricht und athmet, ein Gehen von Ort zu Ort, das Riechen eines lieblichen Duftes, zugeschrieben wird; wenn er des Frommen Stecken und Stab, Fels und Burg, des Gottlosen Gift und Pestilenz heisst, wenn er als sitzend auf einem Stuhle, unter seinen Füssen einen Fussschemel, vorgestellt ist: so bezweifelt und bestreitet Niemand, dass etwas Anderes gemeint sey, als was die Worte an sich aussagen. Das Nemliche dürfte anzunehmen seyn in Stellen des neuen Testaments, wie Luk. XIV, 15. XXII, 29 ff. Matth. VIII, 11. XIX, 27., wo vom Essen und Trinken im Reiche Gottes, von einem zu Tisch sitzen mit Abraham, Isaak und Jakob, vom Sitzen auf Thronen u. s. w. die Rede ist. Weiset doch Christus nach demselben Evangelisten Matth. XX, 21 ff. vgl. Mark. X, 37 ff. dergleichen sinnliche Hoffnungen ausdrücklich selbst zurück, und wer möchte wohl für das zukünftige Leben des Geistes glänzende Mahlzeiten gewärtigen und begeh-

ren? Desgleichen Matth. XXIII, 14. Mark. XII, 40. Luk. XX, 47. „Ihr verschlingt die Häuser der Witwen;“ Matth. XXIII, 24. „Die ihr die Mücke durchseihet, und das Kameel verschlucket;“ Mark. IX, 23. „Alles ist möglich dem Glaubenden;“ (soll so wenig bedeuten, dass der Gläubige allmächtig sey, als in dem Johanneischen, „Ihr wisset Alles,“ 1 Joh. II, 20. von Allwissenheit die Rede ist;) Kap. I, 33. „Die ganze Stadt war versammelt an der Thür;“ Matth. XIII, 16. Luk. X, 23. „Selig sind eure Augen und Ohren;“ Kap. XI, 27. „Selig ist der Leib, der dich getragen, und die Brüste, die du gesogen;“ Röm. X, 15. „Schön sind die Füsse derer, die Heil verkünden;“ Joh. II, 17. „Der Eifer um dein Haus verzehrt (verschlingt) mich;“ Matth. XVI, 6. Mark. VIII, 15. „Hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer, und dem Sauerteige des Herodes;“ Matth. X, 30. Luk. XII, 7. „Eure Haupthaare sind alle gezählt;“ 1 Kor. X, 4. „Der Fels war Christus;“ Eph. V, 8. „Ihr waret ehemals Finsterniss, nun aber seyd ihr Licht;“ Gal. V, 15. „Wenn ihr aber einander beisset und verschlinget;“ ebenso 2 Kor. XI, 20. — Joh. VII, 37. „Jesus rief, — wer da dürstet, der komme zu mir und trinke;“ Matth. XXI, 25. vergl. Mark. XI, 30. Luk. XX, 4. „War die Taufe Johannis vom Himmel?“ 1 Joh. III, 9. „Der Same Gottes bleibt in ihm“ (dem Menschen); 2 Petr. I, 4. „Dass ihr“ (von allen Christen) „der göttlichen Natur theilhaftig werdet;“ 1 Petr. I, 13. „Umgürtet die Lenden eures Verstandes;“ Apg. II, 20. „Die Sonne verwandelt sich in Finsterniss, und der Mond in Blut;“ Hebr. IX, 20 ff. „Das Blut der Stiftung;“ Matth.

XXVII, 25. „Sein Blut komme auf uns und auf unsere Kinder;“ Luk. XV, 24. 32. „Mein Sohn, (dein Bruder,) war todt, und ist wieder lebendig geworden;“ — und viele andere Stellen von ähnlicher Art.

Allein neben diesen treffen wir auch manche Aussprüche an, in denen es zweifelhaft erscheinen kann, ob man sie in ihrer Buchstäblichkeit festhalten, oder gleichfalls uneigentlich verstehen soll, und wo die Erklärer nach entgegengesetzten Seiten gänzlich von einander weichen. Da, wo wir nun die Absicht und Meinung der Schriftsteller selbst nicht ausdrücklich ausgesprochen oder klar angedeutet finden, was selten der Fall ist, bleibt durchaus nichts zu thun übrig, als nach den Gesetzen des denkenden Geistes, nach vernünftigen Gründen, welche sich aus der genauen Erforschung dieser Bücher, und durch Analogie verwandter, deutlicher Stellen ergeben müssen, in jedem vorkommenden Falle für die eine oder andere Ansicht zu entscheiden, nicht aber willkürlich oder auf den Grund vorgefasster Meinungen bald das Buchstäbliche, bald das Tropische als gültig anzunehmen. Denn eine ungehörige Verwechselung oder Vermischung der beiderseitigen Gebiete muss den nachtheiligsten Einfluss auf die richtige Fassung der christlichen Ideen, Lehrbestimmungen und kirchlichen Gebräuche haben, und hat ihn unleugbar vielfältig gehabt. Für unsern vorliegenden Zweck, die Abendmahlslehre gründlich zu würdigen, erscheint es unumgänglich, über diesen Gegenstand zuerst eine genauere Betrachtung anzustellen.

Das ist fürs Erste keinem Zweifel unterworfen: In der comparativen Darstellung, sey sie parabolisch

oder symbolisch, wird nicht dasjenige selbst, worauf es dem Redenden wesentlich ankommt, das, was eigentlich gemeint ist, sondern an dessen Stelle etwas Anderes, in irgend einer Hinsicht Aehnliches gesetzt, um damit auf das nicht Ausgesprochene, aber Beabsichtigte, hinzuweisen, es deutlicher zu machen, zu veranschaulichen. Denn für übersinnliche und geistige, oder in der Ferne liegende Dinge wird eben diese Art der Darstellung gewählt, und ist zuweilen nothwendig, wenn dieselben auf keine andere Weise zur deutlichen Anschauung gebracht werden können. So wird dann gewissermaassen eine Parallele gezogen zwischen dem, was gegenwärtig und sinnlich vor Augen liegt, und dem, was unsichtbar nur im Gebiet des Geistigen oder Zukünftigen, welches man eben abbilden — und vorgestellt wissen will, anzutreffen ist. Beides wird aber allemal in einem oder in mehrern Puncten mit einander zusammen fallen: und das, worin sich die beiden Seiten der Vergleichung berühren oder gleich sind, pflegen wir das *Tertium comparationis* zu nennen.

Die Verhältnisse des Gottesreichs, zumal diejenigen, welche sich erst noch gestalten sollten, deren Entwickelung noch in der Ferne, oder überhaupt im Unsichtbaren lagen, stellte Christus immer in uneigentlicher Rede dar. Um Aufmerksamkeit zu erregen und Eingang in die Gemüther seiner Zuhörer zu finden, musste er das, was seinem Wesen nach über die Sinnenwelt und über zeitliches Maass hinaus lag, das im unsichtbaren, geistigen Leben verborgene, anknüpfen an die sinnlich sichtbare, allen bekannte Gegenwart. Aber gleichwohl hören wir ihn nach solchen versinnbildenden Lehrvorträgen, selbst über seine vertraute-

ren Schüler, öfters die Klage wiederholen: „Seyd auch ihr noch unverständig? versteht ihr noch nicht? Sie haben Augen und sehen nicht, Ohren und hören nicht! O, ihr Thoren und Stumpfsinnigen,“ und dergl. mehr. Sie wussten das Eigentliche und Uneigentliche nicht gehörig zu unterscheiden: sie erkannten die höhere Beziehung des sinnlich Eingekleideten nicht; sie blieben bei der Aussenseite der parabolischen Lehrstücke stehen.

Alle vergleichende Darstellungen im neuen Testament sind entweder parabolischer oder symbolischer Art. Das Gebiet der Parabel ist die Rede, das Gebiet des Symbols sind darstellende Handlungen. Also ein Vortrag, ein Lehrstück, eine Rede ist parabolisch; bezeichnende Handlungen und Gebräuche nennen wir symbolisch. Und so wie das Symbol selbst als etwas Thatsächliches erscheint, also weiset es auch jedesmal auf Thatsachen hin, bezeichnet eine Handlungsweise oder wirkliche Ereignisse, und will zum Handeln anregen. Die Parabel, welche eine besondere Gestalt der Rede ist, nimmt ihre Beziehung auf das Erkennen und Wissen, will belehren, richtigere, deutlichere Einsicht hervorbringen: sie stellt irgend ein Lehrstück oder eine Ansicht des Gottesreichs dar, und sucht sie eindringlich, klar und annehmlich zu machen. Wie schon die Namen andeuten, so setzt die Parabel die zwei verschiedenen Gegenstände zur blossen Vergleichung neben einander, und lässt die Gleichheit oder Aehnlichkeit des Einen aus und an dem Andern bemerken, ohne dieses für jenes selbst zu nehmen. Schon durch den Ausdruck sind und bleiben hier die Gebiete des Sinn-

lichen und Uebersinnlichen gehörig gesondert, und die richtige Auffassung macht in der Regel keine bedeutende Schwierigkeit*). Dagegen erscheint im Symbol Sinnliches und Uebersinnliches unmittelbarer und enger verbunden; ja es wird jenes geradehin für dieses gesetzt, und beides in einer Thatsache gleichsam vollkommen gleich gestellt. Wie nun überall die Handlung mehr als das blosse Wort zu bedeuten hat, so dient auch die symbolische Darstellung in demselben Maasse zu einer stärkern, nachdrücklichern, ergreifendern Bezeichnung, als die parabolische. Zum Beweise können auch hier die gewöhnlich auf beiden Seiten gebrauchten Ausdrucksweisen dienen. In Parabeln heisst es, das Uebersinnliche, welches deutlich gemacht werden soll, sey ähnlich, gleiche, dem aus dem Sinnengebiet für die Darstellung Entlehnten: ὅμοιόν ἐστι, ὡμοιώθη, παραβάλλεται, u. dgl. In symbolischen Darstellungen finden sich gewöhnlich die Beides scheinbar identificirenden, wenigstens viel stärker verbindenden Ausdrücke, εἶναι, ποιεῖν, συμβάλλειν· es ist, nemlich dasselbe, thut ihr, dasselbige u. s. w. nicht bloss: es findet eine gewisse Aehnlichkeit Statt. Schlechthin wird hier das gegenwärtige Zeichen an die Stelle des Bezeichneten gesetzt, und Beides wie Eins gefasst. Ja wir können behaupten: Wenn das Symbol einen innern Geistesact abbildet und darstellt, welcher gleichzeitig mit der äussern symbolischen Handlung innerlich vollzogen werden soll, so hört, wofern das wirklich vollständig geschieht, und die hohe Absicht ganz erfüllt

*) Vgl. meinen Versuch: Ueber die Parabel vom Verwalter, Luk. XVI, 1 ff. 8. 91 ff.

wird, das Zeichen auf, ein blosses Zeichen von etwas Entferntem zu seyn, und man kann immerhin sagen, dass mit dem Symbol zugleich das durch selbiges Bezeichnete, mit dem Sinnlichen das Uebersinnliche, gegeben und empfangen werde, folglich beides in einem gewissen Sinne gleich sey, wenn auch niemals Eins und dasselbe werden kann.

Wenn Christus sagt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; — ich bin der Weinstock, ihr sêyd die Reben; so hat das allerdings mehr zu bedeuten, als: Ich kann mich vergleichen mit einem Wege, mit der Wahrheit, mit einem Weinstocke, euch mit den Reben. Es liegt darin: Ich bin das alles in der That; wenn auch nicht in materieller, grobsinnlicher, sondern immer in uneigentlicher Weise. Dass Christus das letztere seinen Jüngern erst noch besonders hätte bemerklich machen müssen, wird Niemand behaupten, er müsste sich denn dieselben im unglaublichsten Grade beschränkt vorstellen. Wie hier, so in den Abschnitten vom heiligen Abendmahl. Ja dort um so mehr, weil sich beides, parabolische Rede und symbolische Handlung zusammen findet. Auch da will Christus mit dem das ist mein Leib, und das ist mein Blut, unleugbar mehr sagen, als: Ich vergleiche das Brod mit meinem Leibe, und, dieser Wein bedeutet mein Blut; wenn er gleich weit entfernt war, ein Uebergehen der materiellen Elemente seines Leibes und Blutes in das Brod und in den Wein, oder eine Verwandlung der letztgenannten Substanzen in jene erstern behaupten zu wollen. Das war schon allein aus dem Grunde nicht möglich, weil di Brechung oder Tödtung seines Leibes, so wie die Ver

giessung seines Blutes erst noch als zukünftig bevorstand, folglich in dem vorliegend gebrochenen Brode und ausgegossenen Weine weder das Eine noch das Andre damals reellerweise enthalten seyn und zum Genuss dargeboten, sondern bloss damit abgebildet werden konnte. So wenig die Brechung des Brodes eine wirkliche Tödtung des Leibes Christi, die Ausgiessung des Weins ein wirkliche Vergiessung seines Blutes war; eben so wenig dürfen die beiderseitigen Elemente als materiell in einander über — und aufgegangen betrachtet werden.

Nemlich dadurch, dass ein Uebersinnliches unter sinnlichen Formen, ein Abwesendens oder Zukünftiges unter gegenwärtigen Zeichen vorgestellt wird, kann weder die Natur des Einen oder Andern verändert werden, noch, was auf dasselbe hinaus liefe, eine wahrhafte Verwandlung des Einen oder Andern oder Beider Statt finden. Jedes muss seinem Wesen nach allezeit von dem Andern getrennt und verschieden bleiben, wie eng man auch ihre Gemeinschaft für die Betrachtung, so wie eben im Sakrament geschieht, und wo sonst etwas Sinnliches zum Symbol eines Geistigen gemacht wird, vorstellen mag. Was materiell ist, kann nicht in Geist, das Geistige nicht in Materie umgewandelt werden: beide sind einander dem Begriffe nach absolut entgegengesetzt; beide gehören gänzlich verschiedenen Regionen an. Was dem Einen als eigenthümlich zukommt, muss eben darum dem Andern abgesprochen werden. „Fleisch und Blut kann das Gottesreich nicht erlangen, noch kann Vergängliches die Unvergänglichkeit erlangen.“ Giebt es einen stetigen Zusammenhang und Uebergang vom Materiellen und

Elementarischen zum Immateriellen und Reingeistigen, so ermangeln wir doch darüber aller deutlichen Erkenntniss, und müssen für unsre Betrachtung die in der Idee geschiedenen Gebiete immerdar von einander absondern, widrigenfalls wir nothwendig in die grösseste Verwirrung gerathen, und nichts mehr mit einiger Deutlichkeit hier zu erkennen im Stande seyn würden. Es darf so wenig von geistiger Materie, von geistigem Fleisch, als von materiellem oder fleischlichem Geiste unter uns die Rede seyn. Wer von fleischlicher Vernunft sprechen will, muss sich auch blutige Vernunft, und vernünftige Materie gefallen lassen.

Das ist wohl sehr natürlich und in jeder Hinsicht untadelhaft, dass ein frommes Gemüth die einem heiligen Gebrauch geweihten, oder das Göttliche darstellenden Gegenstände mit einem andern Auge betrachtet, als die zu gemein-weltlichem Dienst bestimmten, und selbige um deswillen mit einer gewissen Ehrfurcht behandelt. Nie aber darf es sich Götzen daraus machen, noch zu abgöttischem, heidnischem Wesen herabsinken! Hören Kirche und Altar auf aus Stein und Holz zu bestehen, weil sie Kirche und Altar sind? Hören heilige Geräthschaften, welcher Art sie seyn mögen, auf, das zu seyn, was sie an sich sind, weil sie religiösen Zwecken dienen? Kommt es auf den Stoff und die Farben der Bildwerke vorzugsweise an, oder nicht vielmehr darauf, was durch dieselben vorstellig gemacht wird? Ist die geweihte Kerze keine Kerze, das Tauf- oder Weihewasser kein Wasser, der ordinirte Geistliche kein Mensch mehr? Hört das Bibelbuch auf aus Blättern zu bestehen und an sich eine todte Masse zu seyn, weil es göttliche Offenbarungen

für diejenigen enthält, welche vermittelst ihres lebendigen Geistes sich derselben zu bemächtigen im Stande sind? Wer das Buch als heiliges Buch verehrt, ohne durch selbstthätige Anwendung seines eigenen geistigen Vermögens in dessen Innerstes einzudringen, die darin verborgenen Schätze göttlicher Gedanken aufzufinden und sich anzueignen, der treibt nur Abgötterei damit und eines freien Christen unwürdigen Götzendienst. „Forschet in der Schrift;“ so lautet die Aufforderung; nicht: betet das Buch an. Und: „weil du von Jugend auf die heilige Schrift weisst,“ d. i. kennst und verstehst, (nicht: weil du sie in Händen hast oder mechanisch, gedankenlos lesen kannst,) „so vermag dieselbe dich zu unterweisen zur Seligkeit.“ 2 Tim. III, 15. Nicht anders, als wenn ein lebendiger Geist herzukommt, wird das Wort der Schrift lebendig und wirksam.

Den Juden war schon in frühester Zeit untersagt, sich irgend ein Bildniss materieller Art von der Gottheit zu machen: und wir sollten uns nicht schämen, Geist und Materie durcheinander mischend, das seinem Wesen nach über Raum und Zeit Erhabene zu verkörpern und als eingefleischt zu verehren? Ob wir ausflüchtend sagen, dass das Uebersinnliche und Göttliche in gewissen materiellen Elementen versteckt sey, und sich eben nur nicht besehen, noch befühlen lasse, oder gerade heraus behaupten, dass die Materie selber zum Gott geworden sey, läuft in der That auf Eins hinaus: beides erscheint auf gleiche Weise widersinnig und unchristlich.

Zu mehrer Verdeutlichung des bisher Gesagten und zur Vergleichung mit den Symbolen im heiligen Abend-

mahl, wollen wir noch eine Reihe symbolischer Darstellungen aus dem neuen Testament, über deren Sinn und Beziehung unter den Kundigen keine Verschiedenheit der Ansicht statt finden dürfte, zur Betrachtung bringen.

Die *Fusswaschung*, welche Jesus nach Joh. XIII, 3 ff. an seinen Jüngern vollzog, war eine *symbolische Handlung*. Was durch sie dargestellt, wozu die Jünger angeregt werden sollten, ist Niemandem zweifelhaft. Dass es dabei weder auf das Wasser, *womit*, noch auf die Art und Weise, *wie* diese Waschung geschah, und überall nicht auf die Reinigung der Füsse, abgesehen war, sondern auf ganz andre, wichtigere, höhere Absichten, die durch die äusserliche Handlung nur angedeutet und versinnbildet wurden, fällt einem Jeden in die Augen. Jesus fragt V. 12. die Schüler: „Wisset ihr, was ich euch gethan"? (γινώσκετε τί πεποίηκα ὑμῖν;) Was ihnen leiblicherweise geschehen war, das wussten sie Alle, — wie sich von selbst verstand. Da nun der Herr dennoch die Frage thut, so leuchtet ein, dass es noch etwas anderes dabei zu wissen, zu verstehen und nachzuahmen gegeben haben muss, als die Fusswaschung selbst. Und so forderte er sie V. 14 f. mit den Worten, καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας, κτλ. zu etwas viel Umfassenderm und Grösserem auf, als dass sie einander die Füsse waschen sollten.

Ebenso war es eine *symbolische Handlung*, wenn Christus Joh. XX, 22. seine Jünger anhauchte und dazu sprach: „Nehmet hin, empfanget den heiligen Geist," u. s. w. Auch hier galt es nur das Uebersinnliche, Unsichtbare, Göttliche. Kein Mensch

wird sich vorstellen, dass der heilige Geist in dem Lufthauche räumlich eingeschlossen gewesen, und in demselben auf die Apostel übergetragen worden sey: so wenig als wir in der Taubengestalt, Matth. III. Luk. III. Mark. I., oder in den Feuerzungen und im Windesbrausen Apg. II. diesen Geist Gottes örtlich gebunden denken dürfen.

Nach Matth. XVIII, i. A. Mark. IX, 36 ff. Luk. IX, 47 ff. nimmt Jesus ein Kind, stellt es in der eiteln Jünger Mitte, und spricht dazu: „Wahrlich, wenn ihr nicht werdet, wie die Kinder, so könnt ihr nicht ins Himmelreich eingehen;“ und: „Wer das Reich Gottes nicht erhält als ein Kind, der kommt nicht hinein;“ und: „Wer ein solch Kind aufnimmt, nimmt mich auf.“ Ist darum nun Christus und das Kind Eins und dasselbe? Und gilt die Aufforderung buchstäblich und unbedingt, dass der gute Christ zum Kinde werden müsse? z. B. auch in Hinsicht auf kindliche Unwissenheit und kindischen Unverstand? Dagegen vgl. 1 Kor. XIV, 20. und die andern weiter oben angeführten Stellen.

Wenn der Herr Matth. XVI, 19. zu Petrus, und auch zu den andern Jüngern gelegentlich sagt: „Ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben,“ u. s. f., so mag wohl dabei noch kein Besonnener an eine Thür zum Himmelreich mit Schloss und Riegel gedacht, und Petrus für den wirklichen Pförtner desselben angesehen haben.

Das bisweilen erwähnte Handauflegen Christi und der Apostel bei Krankenheilungen, Segnung der Kinder, u. s. f. (vgl. Matth. XIX, 13. Mark. X, 13.) dürfen wir uns nicht vorstellen als eine magisch-zauberische Einwirkung oder physisch-materielle Mittheilung

von göttlichen Kräften und Gaben durch die leibliche Berührung: sondern diese äusserliche Handlung, welche auch späterhin so vielfältig wiederholt worden und noch gebräuchlich ist, haben wir nur als veranschaulichendes, bedeutsames Symbol der Verleihung jener hohen Gottes- und Geistesgaben zu fassen. Wird es aber ohne lebendige innere Theilnahme empfangen und gebraucht, so ist und bleibt es völlig leer und ohne Erfolg.

Dass das Staubabschütteln von den Füssen und Kleidern, Luk. IX, 5. X, 11. Apg. XIII, 51. XVIII, 6. Matth. X, 14. Mark. VI, 11. bei den Juden mehr zur Absicht hatte, als sie abzuputzen, nemlich die sinnbildlich ausgesprochene, also symbolische Erklärung, dass auch nicht die geringste religiöse Gemeinschaft zwischen ihnen und denjenigen, in Bezug auf welche sie den Staub abschütteln, weiter Statt finde, kann Niemand bestreiten.

Es ist eine symbolische Handlung, die etwas Anderes, als sich selbst aussprechen will, wenn der Prophet Agabus Apg. XXI, 10 ff. den Gürtel des Paulus nimmt, sich damit Hände und Füsse bindet, und dessen zukünftiges Schicksal andeutend also spricht: „Das sagt der heilige Geist: den Mann, dem der Gürtel gehört, werden die Juden also binden in Jerusalem und überliefern in die Hände der Heiden.“

In einer symbolischen Handlung wollte Pilatus seine Schuldlosigkeit an der Hinrichtung Christi zu Tage legen, indem er Matth. XXVII, 24. Wasser nahm, und vor dem Judenvolk die Hände abwusch mit den Worten: „Ich bin unschuldig an der Ermordung dieses Frommen; seht ihr zu!“ Eigentlich die Sache

angesehen, so war es zur Zeit noch unmöglich, dass mit des Erlösers Blut seine Hände verunreinigt seyn konnten, denn es war noch nicht vergossen. Aber es galt einen ganz andern Zweck, als das Reinigen der Hände. — In Formeln, wie diese: „Das Blut Jesu Christi macht uns rein von Sünden," 1 Joh. I, 7 ff. vgl. Hebr. IX, 14. ist so wenig an das materielle Leibesblut Christi, wodurch nimmer Jemand innerlich von Sünden gereiniget, schuldlos und straflos dargestellt werden mag, als an eine eigentliche Abwaschung damit jemals von Sachkundigen gedacht worden, noch vernünftigerweise zu denken möglich.

Die Salbung des Herrn durch Maria, Joh. XII, 1 ff. Matth. XXVI, 6 ff. Mark. XIV, 3 ff. wird von ihm selbst als eine vorbedeutende symbolische Handlung, (was sie in dieser Hinsicht nach dem Sinn der Salbenden wohl nicht seyn sollte,) genommen und erklärt. Durch diese Salbung werde sein Leib gleichsam im voraus zu der ihm nahe bevorstehenden Bestattung einbalsamirt. Also wurde der Handlung eine anderweitige Deutung und wichtigere Beziehung beigelegt, als sie an sich hatte, nemlich die auf den Tod des Heilandes.

Die Taufe Johannis im Jordan, so wie die nachherige Christentaufe, ist nichts anders als eine, die innere Geistes- und Seelenreinigung veranschaulicht darstellende, folglich symbolische Handlung. Die Leibesabwaschung ist dabei so wenig wesentlich, als das Wasserelement, womit sie geschieht. Daher man unbedenklich von der ursprünglichen Art zu taufen, d. h. unterzutauchen, abgehen, und die blosse Besprengung an die Stelle der Untertauchung setzen

konnte. Zum wahren Christen im rechten Sinn, d. h. dem Innern und der Gesinnung nach, kann die Taufe Niemand machen; dazu ist freie, geistige Selbstthätigkeit für das Göttliche das nothwendige Erforderniss, welches dem getauften Kinde zwar noch abgeht, wozu es aber berufen und zum Voraus verpflichtet wird, indem wir es der Aufnahme unter die Zahl der Kinder Gottes durch Christum, welche die Taufe symbolisch darstellt, theilhaftig machen. Also auch hier kommt Alles auf den Sinn und die höhere Bedeutung des Gebrauchs und der äusserlichen Zeichen, nicht auf diese selbst an. Dessen waren sich auch die Juden schon deutlich bewusst, und Alle, die zur Taufe Johannis kamen. Keiner gewiss ging an den Jordan, um sich von dem Täufer waschen zu lassen. Und sagt nicht unser geistesvoller Luther gleichfalls von der Taufe: „Wasser thut es freilich nicht," und vom Abendmahl: „Essen und Trinken" — also auch das was der Mund isst und trinkt, — „thut es freilich nicht?" Wusste man in dem einen Sakrament, der Taufe, das Wesentliche vom Unwesentlichen richtig zu unterscheiden, (man suchte den göttlichen Geist nicht in dem materiellen Elemente des Wassers,) und wagte man in Betreff des Letztern ohne Bedenken, sich mit Freiheit fortzubewegen: warum sollten wir uns denn in dem andern, nemlich dem Abendmahl, über diesen Unterschied nicht verständigen und zu der Ueberzeugung kommen können, auch das Abendmahl sey eine mit parabolischer Rede begleitete symbolische Handlung?

II.

An und für sich ist es unwahrscheinlich, dass Christus seinen Jüngern sein Fleisch und Blut zum Genuss dargeboten habe.

So lange Christus mit seinen Schülern auf Erden verbunden war, suchte er auf ihre Gemüther einzuwirken, ihren Geist zu bilden, zu nähren, zu erheben, und für die göttlichen Angelegenheiten sie empfänglich zu machen. Von Befriedigung ihrer irdischen oder Leibesbedürfnisse ist im Besondern nicht die Rede. Diese erscheinen auf dem hohen Standpunct des Weltheilandes und in den Verhältnissen des Gottesreichs als gänzlich untergeordnet. So lässt sich auch im Voraus vermuthen, dass die Absicht des Herrn bei dem Abschiedsmahle keine andere gewesen seyn werde, als auf ihren Geist noch einmal lebendig und kräftig einzuwirken, durch eine nachhaltige Erregung ihres Innersten mittelst eines eindringlichen sinnbildlichen Actes seine fortdauernd wirksame Gegenwart und Gemeinschaft ihnen bei der nahen äusserlichen Trennung zuzusichern, und sich insofern als ihre fortbleibende Geistesnahrung in seiner leiblichen Aufopferung darzustellen. War aber das Bedürfniss, welches befriedigt werden sollte, nicht ein Bedürfniss des Leibes, sondern des unsterblichen Geistes; so

konnte auch dessen Befriedigung nicht durch leiblichen Genuss materieller Substanzen, welcher Art sie seyn mochten, ermöglicht werden. Denn diese sind keine Nahrungsmittel des Geistes, und ihr Weg durch Mund, Schlund und Magen führt nicht zur unsterblichen Seele. Der edlere Theil des Menschen lebt nicht vom Brod oder Fleisch, sondern von dem lebendigen Worte, das durch den Mund Gottes ausgeht.

Ist dieses richtig, so folgt von selbst, dass auch Fleisch und Blut Christi, als dem Irdischen zugehörige Elemente, leiblicherweise genossen, keine Nahrung für den Geist hätten abgeben, ja an und für sich überall keine andern Wirkungen im Menschen hervorbringen können, als leibliche Speisen und leiblicher Trank überhaupt. Oder wollten wir etwa der alten materialistischen Vorstellung beifallen, dass durch den Genuss des Fleisches und Blutes Christi unser eigener Leib der Unvergänglichkeit fähig, der Auferstehung und Unsterblichkeit theilhaftig werde? Oder, vom entgegengesetzten doketischen Standpuncte aus, behaupten, dass Christi Leib kein materieller, aus elementarischen Theilen bestehender, sondern ein geistiger Leib, Scheinkörper, gewesen sey, der also, (freilich nun auch bloss scheinbar, und nicht wirklich leibhafterweise mitgetheilt und genossen,) wohl ein geistiges Nahrungsmittel abgeben könne? Auf beiden Seiten geriethen wir in die unauflöslichsten Widersprüche: beides läuft den klarsten Bestimmungen der christlichen Urkunden zuwider. Als Mensch kommt Christus her und stammt ab von den Vätern der Juden, ist nach dem Fleisch ein Sohn Abrahams, Davids, der Maria genannt: (Röm. I, 3. *τοῦ γενομένου*

ἐκ σπέρματος Δαβίδ· 2 Tim. II, 8. ebenso; Röm. IX, 5. ἐξ ὧν [πατέρων] ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα· Gal. III, 16 ff. Matth. XIII, 55. Mark. VI, 3. Joh. VI, 42 u. v. a.) Durch den Gebrauch irdischer Nahrungsmittel, durch Athmung atmosphärischer Luft, wurde sein leibliches Leben vom ersten Augenblick an erhalten und gefördert. Er war Kind, wurde beschnitten, Herodes wollte ihn umbringen, er wuchs und nahm zu, er zieht als Knabe im Tempel die Aufmerksamkeit der Lehrer auf sich u. s. f. (Luk. II, 40 ff. 52.), er fühlte Schmerzen und Freuden, empfand jedes Bedürfniss der Menschennatur, Schlaf, Hunger, Durst u. s. f., und befriedigte es: er wurde gefangen, gebunden, gegeisselt, gekreuzigt; sein Blut wurde vergossen, er starb. Und selbst nach seiner Auferstehung beweiset er noch den zweifelnden Jüngern, dass er Fleisch und Bein habe, und kein Geist, keine gespenstische Erscheinung, sondern wahrhaft Mensch sey. Luk. XXIV. Joh. XX. In Allem musste er seinen Brüdern, den Menschenkindern gleichen, wie sie, des Fleisches und Blutes theilhaftig, in der äusserlichen Erscheinung ihnen vollkommen ähnlich seyn. Hebr. II, 14. 17. Phil. II, 7. 1 Tim. III, 16. Sogar versuchbar erscheint er, und ist mannigfaltig versucht worden, gleich wie wir, aber ohne jemals einer Versuchung zum Bösen zu unterliegen. Hebr. IV, 14. Das allein ist es, was ihn von allen Sterblichen unterscheidet, dass in ihm nie das Fleisch über den Geist einen Sieg davon getragen, dass er in keinem Moment seines Lebens aus der Einheit und Gemeinschaft mit Gott herausgewichen, niemals der Wahrheit und dem Guten einen Augenblick untreu geworden.

Auf welche Weise ihm die ungemessene Fülle göttlicher Kraft, Weisheit und Hoheit zu Theil geworden, wie der ewige Gottesgeist mit seinem endlichen Leibe vergemeinschaftet gewesen, vermögen wir so wenig auszumitteln und zu erklären, als in uns selbst das wechselseitige Verhältniss des Leibes und Geistes zu begreifen. Das Beginnen seines irdischen Lebens, wie seinen Austritt aus demselben, hat die Vorsehung auf immer dem sterblichen Auge verhüllt. Es erscheint nach Lage der Urkunden gleich bedenklich, bejahende oder verneinende Bestimmungen auszusprechen. Und was wissen wir denn über unsern eigenen Lebensanfang und Lebensausgang Genügendes zu sagen? Das aber ist für sich selber klar und offenbar, dass das Irdische der Erde, wovon es genommen wurde, auch verbleiben muss, dass das zeitlich Begonnene auch sein zeitliches Maass und Ziel hat, und dass das Vergängliche nicht die Unvergänglichkeit erlangen kann: folglich auch von Christus, als sein ewiger Geist in den Schoos des ewigen Vaters zurückkehrte, die für sein Erdenleben angenommene Hülle der Erde wiedergegeben werden musste, welcher sie angehörte. „Alles Fleisch (πᾶσα σὰρξ) vergehet, — — nur das Wort des Herrn (τὸ ῥῆμα, ὁ λόγος τοῦ κυρίου) bleibt in Ewigkeit.“ 1 Petr. I, 24. Joh. VI, 63. „Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht ererben.“ Hatte er den materiellen Leib nicht aus den himmlischen Wohnungen der göttlichen Unendlichkeit mit zur Erde herabgebracht, so konnte er einen solchen auch nicht dahin zurückbringen *).

*) Die einzig in dem von den Begebenheiten des Lebens Jesu in edem Betracht sehr entfernt stehenden Lukas vorkommende, durch

Ist das Gesagte richtig, so ist schlechterdings nicht einzusehen, was den Bekennern Jesu der Ge-

die Ueberlieferung mit einer zur Verdeutlichung der Sache aufgeprägten Ansicht umgebene Erzählung von der Himmelfahrt werden uns sachkundige Ausleger schwerlich entgegen bringen. Selbige wird von den an sich wahren und vollkommen richtigen, auch sonst im N. Test. oft berührten Ideen, dass der Messias vom Himmel gekommen sey, wieder dahin zurückkehre, dann zur Rechten Gottes sitze, und von da nochmals wieder kehre zur Gerichtshaltung, getragen, stützt sich zugleich auf die Erzählung von der Himmelfahrt des Propheten Elias, 2 Kön. II, 11. vgl. auch B. der Richter XIII, 20. und hat ihren guten Sinn: aber eine leibhaftige Himmelfahrt des Herrn mit Fleisch und Blut vermag diese Erzählung an diesem Ort nicht zu beweisen, obgleich sie, wenigstens im Anfang der Apostelgeschichte, die Sache sehr ins Sinnliche zieht und ausmalt, auch Lukas sich immerhin die Sache sinnlich vorgestellt haben mag. Der Schluss des Evangeliums dürfte allein vielleicht Niemanden auf sinnlich-leibhaftige Vorstellungen bringen; so wenig als das ἀνελήφθη ἐν δόξῃ 1 Tim. III, 16. und ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν Mark. XVI, 19. vgl. Apg. X, 16. Noch dazu sind die Worte (Ev. XXIV, 51.) καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανὸν, welche in den ältesten, bedeutendsten Urkunden fehlen, im höchsten Grade verdächtig. Sie unterbrechen den Zusammenhang des V. 51. und 52. Was aber wichtiger ist, sie sind dem Lukasschen Redegebrauch nicht angemessen. Niemals kommt ἀναφέρεσθαι εἰς τ. οὐρ. im N. Testament vor: Lukas braucht dies Zeitwort überhaupt nirgends, und für den vorliegenden Fall nur ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρ. (Apg. I, 2. 11. 22. X, 16., so wie in den vorhin bemerkten Stellen,) ἀνασπᾶσθαι εἰς τ. οὐρ. (Apg. XI, 10.) ἀναβαίνειν, — πορεύεσθαι, — ἀπελθεῖν εἰς τ. οὐρ. (Apg. II, 34. — womit zu vgl. Röm. X, 6. Eph. IV, 8. 9. 10. — Apg. I, 10. 11. Ev. II, 15.) Der Urheber jenes dem Lukas fremden ἀνεφέρετο εἰς τ. οὐρ. dachte sich, wie es scheint, ein Emportragen durch die Engel. Vgl. in der Parabel vom armen Lazarus Kap. XVI, 22. Diese Ansicht findet sich auch in der Ὑπόθεσις der Matthäischen gr. Ausg. der Act. Apost. S. 10. („διηγεῖται δὲ ἐν αὐτῷ, πῶς ἀγγέλων ὑπολαβόντων ἀνελήφθη ὁ κύριος.) — Dieselben Urkunden der occidentalischen, also ältesten Recension, denen sich auch der Rhediger. beigesellt, worin der Satz ἀνεφέρετο εἰς τ. οὐρ. fehlt, lassen auch das προσκυνήσαντες αὐτὸν weg. Man lese den Text im Zusammenhange und keinen der beiden Zusätze wird man vermissen.

In Apg. I, 9. 10. ist freilich mehr Ausmalung zur Gestalt sinnli-

nuss seines Fleisches und Blutes irgend hätte frommen sollen; und man muss es durchaus unwahrscheinlich finden, dass er ihnen solches zur Geniessung habe darbieten können. War es denn im vorherigen Zusammenleben des Herrn mit den Seinigen, bei seiner Einwirkung auf ihre Gemüther, bei ihrer Erhebung und Erstarkung an seinem Geist und durch seine

cher Erscheinung; aber doch nur eben solche, wie man sie auch sonst an diesem Evangelisten bei Gegenständen, die seiner Beobachtung fern lagen, gewohnt ist. Wer erinnert sich nicht gleich bei Erwähnung der zwei Männer in weisser Bekleidung an die im Ev. IX, 30. 32. in der Verklärungsgeschichte, und Kap. XXIV, 4. in der Grabeshöhle Christi vorkommenden? Vgl. dazu Apg. X, 30. XVI, 9. Bloss Lukas unter allen neutest. Schriftstellern hat diese Bezeichnungsweise, und bedient sich überhaupt, um das unmittelbare Wirken der speciellsten göttlichen Versehung auszudrücken, fast immer der Engel und Engelserscheinungen. Was in den ersten 2 Kapiteln des Matthäus durch Träume (κατ᾽ ὄναρ, — der Ausdruck gehört bloss dem Matthäus an, Kap. I, 20. II, 12. 13. 19. 22. XXVII, 19. — ist aber im Lukas unerhört, —) bewerkstelligt wird, kommt in des Lukas ersten Kapiteln durch sichtliches Kommen und Ercheinen von Engeln zu Stande. Kap. I, 11. 13. 18. 19. 26. 28. 30. 34 ff. II, 9 ff. dazu Kap. XXII, 43. und in der Apg. sehr oft. — Ebenso wird man bei νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν κτλ. erinnert an Ev. IX, 34. f. ἐν τῷ ἐκείνους εἰςελθεῖν εἰς τὴν νεφέλην,) Kap. XXI, 27. und Apg. VIII, 39. (πνεῦμα κυρίου ἥρπασε τὸν Φίλιππον· καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν οὐκέτι ὁ εὐνοῦχος, κτλ.) u. a. —

Die Apostel waren überzeugt, dass ihr Herr und Meister, wie er ihnen gesagt hatte, zur ewigen Herrlichkeit seines Vaters eingegangen war: Wie das geschehen sey, nach sinnlicher Weise betrachtet, darnach haben sie wohl nie gefragt. Man vergleiche die Darstellungen des Christo verwandtesten und nächsten Apostels, Johannes. Auch unter den ältesten Kirchenlehrern waren die Meinungen hierüber getheilt. (Vgl. Usteri Paulin. Lehrbegr. S. 211 ff. Note.) Und wir wollten uns vermessen, dieses Geheimniss ergründen und aberwitzig über etwas absprechen zu wollen, worüber die Weisheit der Vorsehung einen undurchdringlichen Schleier für alle Zeit zu werfen für gut gefunden? Hier muss Jeder noch so scharfsinnige und redliche Forcher in bescheidener Demuth eingestehen, dass er nichts wisse, noch jemals etwas zu ergründen vermöge.

Kraft, darauf angekommen, dass sie ihn körperlich betasten konnten? Das haben auch seine Feinde, ja seine Mörder gethan: mit Kuss und Umarmung verrieth ihn der treulose Judas. Nein, nicht der Vermischung des Fleisches und Blutes unsers Erlösers mit dem ihrigen bedurften die Apostel, und bedürfen wir mit dem unsrigen, sondern der Vereinigung mit dem ewigen, göttlichen Logos in ihm, der das Licht, die Wahrheit und das Leben war; seiner hohen göttlichen Gesinnung, seines mächtigen Glaubens, seiner unendlichen Liebe, seiner himmlischen Belehrung, sollten sie und wollen wir theilhaftig werden: lauter Dinge, die weder ihre Wohnung in Fleisch und Blut haben, noch damit gegeben und empfangen werden können. Wie er unablässig seine Bekenner vom Dienst des Aeusserlichen und Sinnlichen mehr und mehr frei zu machen, zum Innern und Geistigen zu erheben bemüht war: so liegt auch ihnen ob, in ihm selbst den übersinnlichen, geistigen Christus zu suchen und dem nachzustreben, nicht den mit Sinnenwerkzeugen zu berührenden leibhaftigen, dessen sie nimmer theilhaftig zu werden im Stande sind. Als jener der Erde und allem Irdischen Lebewohl sagte, verhiess er den Freunden nicht, seinen todten Leib zur Speise hinterlassen zu wollen, sondern seinen lebendigen Geist, dass er bei ihnen bleiben sollte. Die himmlische Geistesnahrung können aber nicht die Leiber der Menschen in sich aufnehmen und geniessen, sondern nur die Seelen zu ihrem Heil. „Selig sind die nicht sehen,“ oder, wie Thomas, mit Händen zu greifen, oder mit irgend einem andern Sinnenorgan das Göttliche

beschränkterweise auffassen zu wollen begehren, „und doch daran glauben.“ Joh. XX, a. E.

Wenn hingegen über die sinnlichen **Darstellungs-, Bezeichnungs-, Erregungsmittel** des Uebersinnlichen, Innerlichen und Wesentlichen die Frage ist, so wird es für die Hauptsache gleichgültig zu halten seyn, aus welcherlei Stoff und von welcher Form dieselben genommen sind; wofern sie nur überhaupt geeignet erscheinen, mittelbar das innere Geistesleben anzuregen, das Göttliche auf eine angemessene, sprechende, eindringliche Weise bezeichnend darzustellen. Ob wir also bei der Feier des Abendmahls diese oder jene Art von Brod, aus Weizen- oder anderem Mehl zubereitet, gesäuert oder ungesäuert, in runder oder eckiger, flacher oder erhabener Gestalt, mit dem Munde empfangen und leiblich geniessen: — ob wir mit Wasser vermischten oder ungemischten Wein, von dieser oder jener Farbe, diesem oder jenem Geschmack, empfangen: dies Alles werden wir ebenso, wie in der Taufe den Wasserstoff, als unwesentlich, und hinsichtlich unsrer innern Geistesregung und Bewegung, anlangend den Glauben, die Gesinnung, das andachtsvolle Gefühl, als gleichgültig betrachten dürfen. Aber aus dem nämlichen Grunde müssen wir auch erklären, dass uns weder die Nothwendigkeit der allem schlichten Menschensinn zuwiderlaufenden Annahme einleuchten will, dass uns im Abendmahl Fleisch und Blut des vor vielen Jahrhunderten aus dem Leben der Erde geschiedenen Heilandes zu essen und zu trinken gegeben werde, noch dass wir uns von einem dergleichen leiblichen Genusse, der vor jenem Brod- und Weingenuss nicht nur

nichts voraus hätte, sondern obenein vielen störend und abstossend erscheinen müsste, irgend einen wesentlichen Erfolg für das innere Leben unsers Geistes versprechen oder nur denken können. Sollen wir uns einbilden, dass der göttliche Segen des Sacraments chemischer- und magischerweise an die sinnlichen Zeichen gebunden und davon abhängig sey? oder gar, dass der wahre Leib und das wahre Blut Christi in keine andern Substanzen eingehe, noch sich geniessen lasse, als in Brod und Wein beim Abendmahle? Dann wären diejenigen Christen, (und das könnten ganze Völker seyn,) sehr zu beklagen, denen es an diesen Elementen entweder gänzlich gebräche, oder deren sie doch unter Umständen nicht theilhaftig werden könnten. Dürfen wir, ohne in groben, materialistischen Aberglauben zu verfallen, z. B. annehmen, dass einem in abgeschiedener Einsamkeit lebenden, mit ächtchristlichem Sinn und Geist erfüllten Frommen, deswegen, weil er der Abendmahlselemente, überhaupt der äusseren Feier des Sacraments nicht theilhaftig werden könnte, auch der himmlischen Segnungen derselben, der Erlösung und Versöhnung durch Christum, der Gemeinschaft mit Gott, verlustig gehe? Das wäre schrecklich. Aber weder ist der göttliche Geist, um auf des Menschen inneres Leben einzuwirken, an materielle Mittel gebunden, noch der menschliche, um sich frei und selbstständig über das Sinnliche und Zeitliche zu Gott emporzuschwingen. Kein Mensch, auch kein Priester, kann einem Andern in etwas Gegenständlichem das Göttliche mittheilen. Der Empfangende muss, wass er empfängt, in und durch sich selbst weihen und heiligen, sonst bleibt es profan und

erfolglos für seinen unsterblichen Geist, wie viele Weihungen und Segenssprüche von Seiten eines Andern dabei Statt gefunden haben mögen.

Wenn man die Sache recht genau betrachtet, so erscheint die Vorstellung von einem fortdauernd erhaltenen, unter den Christen zu allen Zeiten gegenwärtigen, ja von ihnen zu geniessenden, leiblichen Christus, als ein unchristlicher, zumal ganz unevangelischer Reliquiendienst; nur dass in dieser Ansicht die herkömmliche, gewöhnlich sogenannte Reliquienverehrung in der Art noch überboten wird, aber auch für desto verwerflicher gehalten werden muss, dass sie die eigentlich blos fingirte Reliquie des wirklichen Fleisches und Blutes unsers göttlichen Erlösers täglich gleichsam aufs Neue hervorgebracht, so oft man will, vervielfältigt werden lässt, und das Fingirte, aller unbefangenen Sinnenbeobachtung entgegen, für das Wirkliche nimmt. Wie ist es möglich, mit solchen Vorstellungen die sinn- und geistvollen, deutlichen Aussprüche des Herrn und seiner Apostel zu vereinigen: „Das Reich Gottes besteht nicht in Essen und Trinken,“ Röm. XIV, 17 f. 20. „Der Geist ists, welcher Leben schafft, das Fleisch ist kein Nutze,“ Joh. VI, 63. „Wer da dürstet, komme zu mir, und trinke! Wer an mich glaubet, — aus dessen Leibe sollen Ströme des Lebenswassers fliessen. Und das sagte er von dem Geist, dessen die an ihn Glaubenden theilhaftig werden sollten.“ Joh. VII, 37 ff. „Was zum Munde eingeht, entweihet den Menschen nicht,“ (folglich kann es ihn ebenso wenig weihen und heiligen;) „aber was aus dem innern Lebensquell des Selbstbewusstseyns, Den-

kens und Wollens, hervorgeht, Gutes oder Böses, das stellt ihn als fromm oder unfromm, heilig oder unheilig dar.“ Matth. XV, 11 ff. Mark. VII, 15 ff. „Niemand verurtheile euch wegen Speise oder Trank.“ u. s. f. Kol. II, 16. „Die Speisen sind für den Magen, und der Magen für die Speisen: Gott aber wird diesen und jene vernichten.“ 1 Kor. VI, 13. Und von Christo selbst schreibt Petrus: *ϑανατωϑεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηϑεὶς δὲ πνεύματι·* „getödtet, todt, war er dem Fleische, d. i. dem zeitlichen Leben nach, lebendig aber nach dem Geist.“ 1 Petr. III, 18. vgl. IV, 1. Hebr. V, 7.

Muss uns das bisher Bemerkte von dem Gedanken an eine leibliche Geniessung des Fleisches und Blutes Christi vorläufig weit ablenken, so dürfte das Folgende in noch höherem Grade dasselbe bewirken. Denn betrachten wir die Sache nunmehr auch von dieser Seite.

Für jedes unbefangene, menschlich fühlende Gemüth muss etwas Schauderhaftes und Entsetzen Erregendes in dem Gedanken liegen, Fleisch und Blut eines Menschen essen und trinken zu sollen; hier aber zumal das Fleisch und Blut desjenigen, der aus Liebe und zum Besten der Menschheit, zum Heil der ganzen Welt, Leib und Leben hingeopfert, — Fleisch und Blut unsers Freundes, Wohlthäters, Erlösers leibhaftigerweise, gleichviel ob den Sinnen offenbar oder versteckt, geniessen zu sollen. Ruhig und getrost können wir uns bei dieser Bemerkung auf das unverderbte Gefühl jedes guten und frommen Menschen berufen: keiner kann dies in Abrede stellen. Für die vertrauten Jünger Jesu, welche in jahrelangem Um-

gange und inniger, liebevoller Gemeinschaft mit ihm gestanden, die das Höchste und Beste, ja Alles, was sie waren und besassen, unmittelbar ihm und seiner himmlischen Güte und Liebe verdankten, hätte diese Vorstellung noch weit furchtbarer, unerträglicher, grässlicher erscheinen müssen. Oefter hatte er ihnen nach unzähligen Erweisungen seiner Liebe gesagt, dass er auch sein Leben ihnen zu gut hingeben werde: und sie sollen den schreckbaren Gedanken zu fassen und zu ertragen vermocht haben, dass sie selbst des geliebten Herrn und Freundes Fleisch und Blut, bevor er noch den Feinden ausgeliefert und von diesen das theure Blut desselben vergossen war, ja der noch lebend unter ihnen sass, und unter gewohnten liebreichen Belehrungen Speise und Trank ihnen darreichte, zu essen und zu trinken bekämen? Sie sollten nicht bei der blossen Vorstellung schon mit Entsetzen zurückgebebet seyn? gar nichts gegen die unerhörte Auffoderung des Herrn, hätte diese in der Art Statt gehabt, einzuwenden gefunden haben? Ein Petrus, welcher sich nicht einmal den Dienst der Fusswaschung aus Hochachtung gegen den verehrten Lehrer und Meister wollte gefallen lassen, der denselben dringend abzuhalten suchte von dem Hingange zum Tode, der sich wiederholt erboten hatte: „Ich will mein Leben für dich lassen," und: „Wenn ich mit dir sterben müsste, dir nicht entsagen," — auch dieser Petrus sollte gegen eine so völlig beispiellose und unmenschliche Anmuthung nichts zu entgegnen, abzuwehren, einzuwenden gefunden haben, sondern, gleichwie die andern Jünger allesamt, ohne sich zu besinnen, ohne irgend ein erhobenes Bedenken, ohne alle Weigerung,

die ihnen noch niemals dargebotene Speise und den blutigen Trank ruhig hingenommen, und Christi wirkliches Fleisch zu essen, sein Blut zu trinken geglaubt haben? Welcher ungeheure Grad von Fühllosigkeit und Stumpfsinn müsste ihnen dann beigewohnt haben! Unglaublich! Unmöglich! —

Hierzu kommt aber noch im Besondern dieses, die Apostel, als Juden, Angehende.

Bekanntlich galt zur Zeit Christi und der Apostel dem jüdischen Volke die alttestamentische strenge Vorschrift, sich vom Genuss alles und jedes Blutes, nicht etwa bloss der Menschen, sondern auch der Thiere, sogar der blutigen Fleischstücke und der in ihrem Blut erstickten oder erwürgten Thiere ohne Ausnahme gänzlich zu enthalten. Nemlich im Blute suchte die älteste Zeit den Quell und Sitz des Lebens. Die Bewegung des Leibes ging vom Blute aus und theilte sich allen Gliedmaassen mit. Diese Bewegung aber galt eben für das Leben selbst. Man musste bald bemerken, dass nach Ablassung des Bluts aus einem Körper die Bewegung völlig aufhörte, also das Leben daraus entwichen war. Daher die Ausdrücke Blut vergiessen = Leben nehmen oder tödten; — Jemandes Blut suchen, darnach trachten oder dürsten = seinem Leben nachstellen; Jemandes Blut von Jemand fodern; sein Blut komme auf dein Haupt, — komme auf uns, d. i. sein Leben, und wenn es gewaltsam zerstört worden, seine Ermordung u. s. w.

In diesen Vorstellungen ist der Grund zu suchen, warum die Juden durchaus kein Blut geniessen sollten, selbiges vielmehr jederzeit sorgfältigst aus ge-

schlachteten Thieren auslaufen, und von den Fleischstücken, die sie essen durften, absondern liessen, weil ihnen jeder Blutgenuss gleichsam als der Genuss eines Lebens oder einer lebendigen Seele vorkam, wovor sie sich nach einem gewissen Humanitätsgefühl enthalten zu müssen glaubten. Bloss für Jehovah gehörte das Blut als Opfer.

Zum Beweise des Gesagten mögen folgende Stellen des alten Testaments, welche wir nach den Alexandrinern citiren, um die Gleichmässigkeit ihres Ausdrucks mit dem neutestamentischen desto bemerklicher hervortreten zu lassen, genügen.

3 Mos. XVII, 10 ff. *Καὶ ἄνθρωπος ἄνθρωπος τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ἢ τῶν προσηλύτων τῶν προςκειμένων ἐν ὑμῖν, ὃς ἂν φάγῃ πᾶν αἷμα, καὶ ἐπιστήσω τὸ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν ψυχὴν τὴν ἔσθουσαν τὸ αἷμα. Ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστι· καί ἐγὼ δέδωκα αὐτὸ ὑμῖν ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου ἐξιλάσκεσθαι περὶ τῶν ψυχῶν ὑμῶν· τὸ γὰρ αἷμα αὐτοῦ ἀντὶ ψυχῆς ἐξιλάσεται. Διὰ τοῦτο εἴρηκα τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· πᾶσα ψυχὴ ἐξ ὑμῶν οὐ φάγεται αἷμα· καὶ ὁ προσήλυτος ὁ προσκείμενος ἐν ὑμῖν οὐ φάγεται αἷμα. Καὶ ἄνθρωπος ἄνθρωπος τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ἢ τῶν προσηλύτων τῶν προςκειμένων ἐν ὑμῖν, ὃς ἂν θηρεύσῃ θήρευμα θηρίον ἢ πετεινὸν, ὃ ἔσθεται, καὶ ἐκχεεῖ τὸ αἷμα, καὶ καλύψει αὐτὸ τῇ γῇ. Ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστι. Καὶ εἶπα τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· Αἷμα πάσης σαρκὸς οὐ φάγεσθε, ὅτι ἡ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστι· πᾶς ὁ ἔσθων αὐτὸ, ἐξολοθρευθήσεται.* „Und wer aus dem Hause Israels und von den Fremdlingen, welche sich aufhalten unter ihnen, Blut isset,

wider einen solchen, der irgend Blut isset, will ich mein Angesicht setzen, und ihn ausrotten aus seinem Volk. Denn die Seele (das Leben) des Fleisches ist im Blute, und ich habe es euch auf (für) den Altar gegeben, eure Seelen zu versöhnen; denn Blut versöhnet das Leben.“ (Vgl. die hierauf sich zurückbeziehende Stelle in Hebr. IX, 22. „Ohne Blutvergiessen keine Versöhnung.“) „Darum habe ich zu den Söhnen Israels gesprochen: Niemand unter euch soll Blut essen, und auch der Fremdling, der sich aufhält unter euch, soll nicht Blut essen. Und wer aus dem Hause Israels, oder von den Fremdlingen, die sich aufhalten unter ihnen, ein Wildpret jaget, oder einen Vogel, der gegessen wird, der soll sein Blut auslaufen lassen, und es bedecken mit Erde. Denn das Leben alles Fleisches ist sein Blut; und ich habe zu den Söhnen Israels gesprochen: Ihr sollt von keinem Fleische das Blut essen, denn das Leben alles Fleisches ist sein Blut: wer es isset, soll ausgerottet werden.“

Desgleichen Kap. III, 17. *Πᾶν στέαρ καὶ πᾶν αἷμα οὐκ ἔδεσθε.* — Kap. VII, 26 f. *Πᾶν αἷμα οὐκ ἔδεσθε ἐν πάσῃ τῇ κατοικίᾳ ὑμῶν, ἀπό τε τῶν κτηνῶν καὶ ἀπὸ τῶν πετεινῶν. Πᾶσα ψυχὴ, ἣ ἂν φάγῃ αἷμα, ἀπολεῖται ἡ ψυχὴ ἐκείνη ἀπὸ τοῦ λαοῦ αὐτῆς,* „Jeder Lebendige, der Blut gegessen, der soll ums Leben gebracht werden von seinem Volk.“

1 Mos. IX, 4. *Πλὴν κρέας ἐν αἵματι ψυχῆς οὐ φάγεσθε.* „Nur das Fleisch in seinem Blut, der Seele, esset nicht.“

5 Mos. XII, 16. *Πλὴν τὸ αἷμα οὐ φάγεσθε· ἐπὶ τὴν γῆν ἐκχεεῖτε αὐτὸ, ὡς ὕδωρ.* „Nur das Blut sollt ihr nicht essen; auf die Erde sollt ihr es giessen, wie Wasser.“ — V. 23. *Πρόσεχε ἰσχυρῶς τοῦ μὴ φαγεῖν αἷμα, ὅτι αἷμα αὐτοῦ ψυχή· οὐ βρωθήσεται ψυχὴ μετὰ τῶν κρεῶν·* „Nur nimm dich wohl in acht, dass du nicht das Blut essest, denn das Blut ist die Seele; und man soll nicht die Seele essen mit dem Fleisch.“ — Kap. XV, 23. in gleichen Ausdrücken. Vergl. auch 1 Sam. XIV, 32 ff. Hesek. XXXIII, 25 ff.

Ganz besonders merkwürdig und sprechend muss man die Stellen 2 Sam. XXIII, 17 f. vgl. 1 Chron. XI, 19. finden, wo der Helden des Königs David Erwähnung geschieht, und unter Anderm von dreien erzählt wird, sie wären auf den geäusserten Wunsch des oberhalb des Thals Rephaim nach einem grossen Siege über die Philister lagernden Königs, „Wer holt mir Wasser aus dem Brunnen zu Bethlehem am Thore?“ mitten durch das Lager der Feinde im Thal Rephaim gebrochen, bis zur Stadt, die auch von den Philistern besetzt war, vorgedrungen, hätten Wasser aus dem bemerkten Brunnen am Thor geschöpft und dem Könige überbracht. Darauf heisst es nun: „Aber er wollte es nicht trinken, und goss es aus für Jehovah, und sprach: Gott bewahre mich, solches zu thun! Sollte ich Blut der Männer trinken, die hingegangen sind mit Gefahr ihres Lebens? Also wollte er es nicht trinken.“ (*Καὶ οὐκ ἠθέλησε πιεῖν αὐτό· καὶ ἔσπεισεν αὐτὸ τῷ κυρίῳ, καὶ εἶπε· Ἱλεώς μοι κύριε τοῦ ποιῆσαι τοῦτο! εἰ*

αἷμα τῶν ἀνδρῶν τῶν πορευθέντων ἐν ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν πίομαι; καὶ οὐκ ἠθέλησε πιεῖν αὐτό.) — Also weil dieses Wasser nur mit Lebensgefahr, mit der Gefahr, das **Blut** der drei Männer vergiessen zu sehen, geholt und dem Könige überbracht worden war, entsetzte er sich davor, es zu trinken. **Ja er stellt dieses Wasser** schlechthin **gleich dem Blute** (Leben, Seele,) **der Männer**, welche es geholt, nennt es **Blut**, lehnt eben deswegen dessen Genuss ab, und weihet es dem Herrn, welchem alles Leben, d. h. **Blut**, (*αἷμα*, *ψυχή*, **Seele**,) als Opfer zukomme, und wie unmittelbar von ihm ausgegangen und der Creatur verliehen, (er hauchte **Lebensodem** ein,) so auch wieder zu ihm zurückkehre, und ihm allein verbleiben müsse.

Das nemliche Gesetz galt auch im Zeitalter Christi und der Apostel. Lange nach des Erlösers Trennung von den Seinigen finden wir noch die aus dem Heidenthum zum Christenthum Uebertretenden, welche man doch so wenig als möglich mit jüdischen Satzungen und Vorschriften belästigen wollte, ausdrücklich durch die Apostel und Aeltesten zu Jerusalem verpflichtet, sich in jedem Falle zu enthalten **vom Genuss des im eigenen Blute Erstickten und vom Blute selbst**, ebenso wie von **Hurerei** und **Götzendienst**. Apg. XV, 20. — *ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων, καὶ τῆς πορνείας, καὶ τοῦ πνικτοῦ, καὶ τοῦ αἵματος·* („**vom Erstickten und vom Blute — — sich zu enthalten;**“) und XV. 28 f. *Ἔδοξε γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν, μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος, πλὴν τῶν ἐπάναγκες τούτων, ἀπέχεσθαι εἰδωλο-*

θύτων, καὶ αἵματος, καὶ πνικτοῦ, καὶ πορνείας. („Ausgenommen dieses durchaus Nothwendige, dass sie sich enthalten vom Götzenopfer, vom Blut, vom Erstickten," u. s. f.) Dazu auch Kap. XXI, 25. *Περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν, κρίναντες μηδὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτοὺς, εἰ μὴ φυλάσσεσθαι αὐτοὺς, τό, τε εἰδωλοθύτον καὶ τὸ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν.*

Hätte diese Foderung so unbedingt ausgesprochen werden können, wenn die Vorstellung, dass die Christen bei der Feier des Abendmahls das Blut Christi zu trinken bekämen, im Kreise der Apostel vorhanden gewesen wäre? Würde nicht irgend eine einschränkende Bemerkung beigefügt seyn, dass nemlich der Genuss des Blutes Christi im Abendmahl allerdings ausgenommen sey, oder dass es freilich damit eine andre Bewandtniss habe? Musste nun nicht von Seiten der Heiden, denen man bei dem grossen Abscheu der Israeliten und auch der ersten Christen vor allem und jedem Blutgenuss, die Enthaltung von demselben unbedingt anbefehlen zu müssen glaubte, die so nahe liegende Einwendung gewärtigen: Aber wir sollen ja doch das Blut Jesu Christi bei der Feier seines Todes trinken? —

Sogar in Clemens des Alexandriners Paedag. III, 3. p. 228. treffen wir die altjüdische und apostolische Ansicht ausgesprochen: *Οὐδὲ γὰρ θίγειν αἷμα τοῖς ἀνθρώποις θέμις, οἷς τὸ σῶμα οὐδὲν ἀλλ' ἢ σὰρξ ἐστιν αἵματι γεωργουμένη.* — Desgleichen in Euseb. H. E. V, 1., wo von einem christlichen Märtyrer, Biblis, erzählt wird, dass er auf der Tortur zur Abwehr der den Christen gemachten Vorwürfe

gesagt habe: *Πῶς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι, οἷς μηδὲ ἀλόγων ζώων αἷμα φάγειν ἐξόν;* „Wie sollten wohl diese Kinder essen, denen nicht einmal erlaubt ist, das Blut vernunftloser Thiere zu geniessen?“

Betrachtet man aber zumal den Tod Christi als Versöhnungstod für die Menschheit, die Vergiessung seines Bluts nach Aehnlichkeit der Sühnopfer alter Stiftung; so ergeben sich neue, unüberwindliche Schwierigkeiten für denjenigen, welcher den wirklichen Genuss des Blutes Christi im Abendmahl vertheidigen will. Schon aus den vorhin angeführten Stellen des alten Testaments geht deutlich hervor, und ist auch sonst bekannt, dass das zur Sündensühnung vergossene Blut (d. i. aufgeopferte Leben) eben der Gottheit gehörte, der es, um sie zu versöhnen, dargebracht wurde, — für Jehovah auf dem Altar war es bestimmt, wie die Vorschrift lautete, — nimmer aber von dem Opfernden oder von den Schuldigen, für welche die Sühnung geschah, welche es ja eben der Gottheit darboten, selbst genossen werden konnte und durfte. Hierdurch wäre die ganze Grundidee des Sühnopfers völlig zerstört und vernichtet worden. Vgl. 3 Mos. IV, 5 ff. VII, 2. u. a.

Die nemliche Schwierigkeit zeigt sich, wenn wir die Abendmahlsfeier in Parallele mit dem Passahfest, Christum also gegenüber von dem geschlachteten Passahlamm, vorstellen. (1 Kor. V, 7. *τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, Χριστός.*) Denn wurde etwa dessen Blut von den aus Aegypten ausziehenden Israeliten genossen? Keineswegs! Die Thürpfosten wurden nur mit jenem Blute bestrichen zum Zeichen, damit der

Würgengel vorübergehe. 2 Mos. XII, 7 ff. 27. Oder haben etwa nachher die Juden, wenn sie diese Festfeier wiederholten, das Blut des Lammes mitgenossen? Eben so wenig! Das Osterlamm wurde auf die sonst gewöhnliche Weise geschlachtet, und alles Blut mit der grössten Sorgfalt ausgelassen, ehe man es weiter zum Genuss zubereiten durfte.

Noch möchten wir die Frage den Freunden der von uns bestrittenen Ansicht hinstellen, welche sie schwerlich genügend zu lösen im Stande seyn werden: Bekamen denn von der grossen Zahl der an Christum Glaubenden bloss die Apostel, und diese nun erst am Abend vor seinem Tode, Fleisch und Blut des Herrn zu geniessen? War dieser Genuss so wichtig und segenreich, und konnte er ermöglicht werden, wenn gleich Christus noch lebend und leibhaftig unter den Seinigen umherwandelte, warum wurde er nicht früher, und warum nicht allen Gläubigen verliehen? Will man zu behaupten wagen, dass es um diejenigen Kinder des Gottesreichs, welche sich in jedem Betracht als würdige Schüler des Herrn bewiesen hatten, aber des Mitgenusses der letzten Mahlzeit desselben nicht theilhaftig werden gekonnt, in irgend einer Hinsicht übler gestanden hätte, als um die gegenwärtig gewesenen? oder dass ihnen die wesentlichsten Segnungen des Heilandes doch zuletzt entzogen worden wären? Dass Gegentheil lässt sich aus Johannes leicht darthun. Denn Allen, welche sich Christo naheten, ohne Ausnahme, selbst den noch nicht an ihn Glaubenden, lässt dieser Apostel das Brod vom Himmel, das Wasser des Lebens, das Fleisch und Blut des Menschensohnes von diesem selbst sogleich darbieten, und

nicht etwa zum erst zukünftigen Genusse verheissen. Joh. III. IV. VI. VII. u. a.

Vergegenwärtigt man sich alle diese Umstände, besonders die angedeuteten, vor und nach dem apostolischen Zeitalter geltenden Ansichten und bei den Juden bestehenden Verhältnisse, so kann man nicht anders als es im höchsten Grade unwahrscheinlich finden, dass einerseits Christus sein wirkliches Fleisch und sein Blut, nicht etwa seinen Feinden und Verfolgern, sondern seinen nächsten, geliebten Freunden, zu essen und zu trinken angeboten; anderseits diese seine vertrauten Jünger ihres theuersten Meisters und Führers zum Heil ohne alle Schuld vergossenes, oder vielmehr noch erst zu vergiessendes wirkliches Blut zu trinken geglaubt hätten, und bei einem so schauderhaften Genuss nicht mit Entsetzen zurückgebebt wären, sondern mit einer unbegreiflichen Ruhe, ja mit furchtbarer Gleichgültigkeit die für Fleisch und Blut ihres Herrn und Heilandes gehaltene Speise hingenommen hätten.

Und muss nicht dasselbe schauderhafte Gefühl noch heute einen jeden Christen bei dem Gedanken, dass er Fleisch und Blut seines unschuldigen, aus freier, unendlicher Liebe sich selbst zum Heil der Welt aufopfernden Erlösers im eigentlichen Sinne esse und trinke, unwiderstehlich ergreifen? Wer nicht gedankenlos dahingeht, oder durch lange Gewohnheit die natürlich-menschliche Empfindung abgestumpft hat, muss uns beifallen. Wäre diese materialistische Ansicht, (denn das ist und bleibt sie, wie man sie auch verhüllen und vorspiegeln mag,) die wahre unchristliche Lehre vom heiligen Abendmahl, wen könnte es

Wunder nehmen, wenn er viele der redlichsten, wohlgesinntesten Gemüther sich mit der Erklärung davon wegwenden sähe, dass sie bei gesundem Nachdenken und mit voller ruhiger Seele solche der Gottheit eben so wenig, als des vernünftigen Menschen würdige Vorstellungen unmöglich zu den ihrigen zu machen vermöchten?

Aber, Preis und Dank der waltenden Vorsehung, dass in den heiligen Urkunden der Christen von dieser anstössigen, auf blossem Misverstand beruhenden Vorstellung, bei genauer Betrachtung des Grundtextes keine Spur anzutreffen ist. Nirgends im neuen Testament, wo von den gemeinschaftlichen Mahlzeiten der Christen, mit denen die Feier des Herrenmahles verbunden wurde, die Rede ist, kommt das Mindeste vor von einer fortdauernden Mittheilung oder Geniessung des Fleisches und Blutes Jesu Christi. Von Ertheilung seines Geistes, von seinem geistigen Fortleben in der Gemeinde ist überall geredet, niemals von leibhaftiger Einkehr oder vom Körpergenuss. Nach Vollendung der T a g e s e i n e s F l e i s c h e s, die ausdrücklich und aufs bestimmteste von dem ewigen Geistesleben Christi unterschieden werden, konnte ja unmöglich auch zugleich ein fortwährendes Vorhandenseyn und leibliches Empfangen desselben, im geraden Widerspruch mit dem Aufhören, angenommen werden, noch steht irgendwo ein Wort davon. Wie die Johanneischen Stellen, in denen vom Genuss des Fleisches und Blutes des Menschensohns gesprochen wird, zu fassen sind, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

III.

Vorläufige Erklärung einiger für die Abendmahlslehre wichtigen Ausdrücke.

Um nicht den gleichmässigen Fortschritt der nachherigen Darstellung durch zu lange Einschaltungen zu unterbrechen, halten wir es für zweckmässig, über den Sinn derjenigen Ausdrücke, an deren richtigem Verständniss uns in der Lehre vom Abendmahl vor allen Dingen gelegen seyn muss, zum Voraus in einem besondern Abschnitte zu handeln. Eine ausführliche Erörterung darüber erscheint um so unerlasslicher, da wir in den Wörterbüchern und Commentaren nirgends etwas ganz Befriedigendes vorfinden*). Es sind hauptsächlich folgende Ausdrücke, auf welche wir unser Augenmerk zu richten haben:

Σῶμα· Σάρξ· Αἷμα· Τοῦτό ἐστι· nebst den diesen zunächst verwandten oder entgegengesetzten Ausdrucksweisen. Wir müssen die wahre Grundbedeutung eines jeden dieser Wörter, welche sich als das Gemeinsame in allen vorkommenden Stellen auf gleiche Weise nachweisen lassen muss, aufzufinden, und den möglichen Umfang des Gebrauchs scharf zu be-

*) Damit soll nicht geleugnet werden, dass die neuen Ausgaben von Bretschneiders Lexikon und Wahls Clavis jetzt auch diese Artikel in einer bessern Gestalt darbieten, als die frühern.

stimmen suchen; dagegen durchaus keiner Art von Willkühr in der Annahme unerweislicher Bedeutungen, dergleichen in den Wörterbüchern immer noch zu viele vorkommen, Eingang gestatten. Gelingt uns die Durchführung dieses Abschnittes in dem Maasse, wie wir wünschen, so dürften wir bei kundigen Lesern das Wichtigste für die ganze Untersuchung gewonnen haben, und ihrer Zustimmung für das Nachfolgende ziemlich versichert seyn. Vielleicht wird sich auch hier, wie an einem grossen Beispiele, deutlich zu Tage legen, von wie bedeutendem Gewicht in der Schriftauslegung und den darauf sich gründenden Lehrbestimmungen die richtige Fassung des wahren und eigenthümlichen Sinnes einzelner Worte des neutestamentischen Grundtextes sey: desgleichen, wie viele Streitigkeiten, Spaltungen, Verkehrtheiten der Christenheit hätten erspart werden mögen, wenn man immer recht verstanden hätte, was in den heiligen Urkunden geschrieben steht.

A. *ΣΩΜΑ.* CORPUS. LEIB.

Der Unterschied zwischen *σῶμα*, Leib, und *σάρξ*, Fleisch, und *κοιλία*, *venter*, Unterleib, ist wesentlich, und nimmer kann das eine Wort fürs andre schlechthin gesetzt werden. Was *σάρξ* eigentlich zu bedeuten habe, werden wir nachher aus einander setzen. *Κοιλία* bedeutet die Bauchhöhle mit ihrem Zubehör, Magen, *uterus*, u. s. w., was wir auch wohl mit dem Ausdruck Unterleib zusammenfassen. Hier ist das Gebiet des niedern Sinnengenusses, der Schwelgerei und Ausschweifung. Vgl. 1 Kor. VI, 13. Es könnte Matth. XV, 17. und Mark. VII,

19. weder heissen: *εἰς τὴν σάρκα,* — noch *εἰς τὸ σῶμα χωρεῖ*, sondern muss heissen, *εἰς τὴν κοιλίαν.* Desgleichen Luk. XI, 27. unmöglich *ἡ σάρξ, ἡ βαστᾶσασά σε,* oder *τὸ σῶμα, κτλ.* sondern allein *ἡ κοιλία, ἡ βαστάσασά σε.* Oder Joh. III, 4. anstatt *εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς* etwa *εἰς τὸ σῶμα* oder *τὴν σάρκα τῆς μητρός.*

Dass alle vier Schriftsteller, welche von der Einsetzung des Abendmahls Bericht erstatten, übereinstimmend den Ausdruck *σῶμα* haben, und nicht *σὰρξ*, wird dem Achtsamen schon sehr merkwürdig vorkommen, ja kann ihm allein schon bemerklich machen, dass an einen Fleischgenuss hier aus dem Grunde nicht wohl zu denken sey, weil *σῶμα* in keinem Falle Fleisch bedeuten, noch dem *σάρξ* gleichgestellt werden kann. Ist aber an etwas Materielles auf der einen Seite, nämlich bei *σῶμα*, nicht zu denken, so versteht sich das nämliche bei dem parallel stehenden Andern, nämlich bei *αἷμα*, ganz von selbst.

Σῶμα bezeichnet den Leib, inwiefern er die Totalität und Gemeinschaft zusammengehöriger, zur Einheit verbundener Theile oder Glieder, ein in der Verbundenheit seiner Theile, d. i. in seiner Integrität bewahrtes Ganze*) ist, und inwiefern er Gestalt, insbesondere die menschliche Leibesgestalt hat. Vom Thierkörper wird man *σῶμα* in den biblischen Büchern schwerlich auf gleiche Weise gebraucht finden. Wenigstens hat Paulus (1 Kor. XV, 39 ff.), wo von Thieren die Rede ist, *σάρξ·* (*ἄλλη σάρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων, ἄλλη δὲ πτηνῶν·*) von

*) Von *σώζω* leiten wir es mit Plato Crat. p. 400 C. her, nicht mit Bretschneider von *ζάω*.

den Menschen V, 40. 44. *σῶμα* (*καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια*). Drach. z. Bab. 32. *ἐδίδοτο αὐτοῖς — τὴν ἡμέραν δύο σώματα καὶ δύο πρόβατα.* Täglich wurden ihnen zwei Menschen (Menschenleiber) und zwei Stück Vieh gegeben. — Menschen, welche der Freiheit ermangeln, und des lebendigen Geistes, nennt man auch bloss (*σώματα, corpora*) Stücke. Die deutsche Sprache unterscheidet Leib und Körper gleichfalls in der Art, dass sie bei dem letztern nur an die räumliche Ausdehnung, nicht an das Gestaltetseyn, noch an die Bestandtheile, noch an deren Verbindung, denken lässt. Von mathematischen, von thierischen, von Himmels-Körpern ist die Rede: aber wer spricht von mathematischen, thierischen, oder Himmels-Leibern?

Auf der einen Seite stellt sich also *Σῶμα* gegenüber den vereinzelten Theilen oder Gliedmaassen, als deren zusammenfassende Gemeinschaft, als Totalität und Integrität des leiblichen Menschen. Auf der andern Seite gegenüber von den beiden andern individuell gedachten Lebensgebieten des vollständigen Menschen, der *Ψυχή*, (Gefühlsleben, empfindende Seele,) und dem *Πνεῦμα* oder *Νοῦς*, (Geist, vernünftiges Denk- und Strebevermögen,) welche drei besondere Gebiete in ihrer Vereinigung den völligen Menschen (*Ἄνθρωπον*) ausmachen, folglich sich dazu wiederum wie Theile verhalten. *Σῶμα* ist der leibliche, durch die verbundenen Gliedmaassen zum leiblichen Individuum gestaltete Mensch; *Ψυχή*, der lebendige, fühlende, der Gemüthsmensch; *Πνεῦμα* oder *Νοῦς*

der vernünftig denkende, erkennende, nach Oben strebende Geistesmensch. Vgl. 1 Thess. V, 23. Apg. IX, 40. 1 Kor. VII, 34. Phil. I, 27. Hebr. IV, 12. Eph. II, 16. 18. IV, 4. u. a. m. Von den beiden letztern (*Ψυχὴ* und *Πνεῦμα*), als dem wahren Ich des Menschen, wird gesagt, dass sie in dem erstern (*Σῶμα*) gleichsam wie in ihrer Behausung, wohnen. Nicht wohl konnte gesagt werden, im Fleische (*ἐν τῇ σαρκὶ*) wohne *πνεῦμα, νοῦς* oder *ψυχή*. — In Gott ist weder *ψυχὴ* noch *σῶμα*, viel weniger *σάρξ καὶ αἷμα* denkbar, sondern allein *πνεῦμα*. Darum auch der Mensch nur mittelst des *πνεῦμα* mit der Gottheit in Gemeinschaft treten kann. Joh. IV, 24. Hierin trägt er das Ebenbild Gottes: hierdurch allein giebt es für ihn ein ewiges Leben (*ζωὴν αἰώνιον*), für alles Uebrige an und in ihm Tod und Untergang. So brachte Christus *τὸ σῶμα* und *τὴν ψυχὴν* zum Opfer, aber nicht *τὸ πνεῦμα*. Matth. XX, 28. Joh. X, 11. 15. 17. XV, 13. u. a.

Mit dem Materiellen der Bestandtheile, als da sind Fleisch, (*σάρξ, κρέας*,) Blut, (*αἷμα*,) Haut, Knochen, hat es der Ausdruck *σῶμα* gar nicht zu thun, und lässt sich damit nicht in Parallele stellen. Zur Bezeichnung der Substanz dieser Leibestheile konnte das Wort niemals gebraucht werden. Und wenn es einleuchtet, dass die genannten Stücke insgesammt im *σῶμα*, als dem Inbegriff derselben, schon mitgedacht sind, das Ganze sich aber nicht auch zugleich wie seine eigenen Theile verhalten kann: so folgt nothwendig und unabweislich, dass, wenn im Abendmahl den Christen *τὸ σῶμα τοῦ κυρίου* (der Leib des Herrn) im eigentlichen Sinne zu essen gegeben

würde, ihnen dann nicht noch besonders auch das Blut (τὸ αἷμα) desselben zu trinken gegeben werden könnte noch dürfte, weil sie dieses, als einen Theil des Leibes, schon mit dem Ganzen (τὸ σῶμα) zugleich empfangen hätten *). Sollten ihnen aber nur die beiden besondern Theile des Leibes, Fleisch und Blut mitgetheilt werden, so war es nicht möglich, für ersteres den Ausdruck σῶμα zu brauchen, sondern es musste σάρξ oder κρέας gewählt werden.

Ja wir können, bloss auf den Grund des möglichen Wortgebrauchs, noch mehr behaupten: Sollte vom Geniessen, vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes gesprochen werden, so war σῶμα schon aus dem Grunde nicht zu brauchen, weil es sich seinem Grundbegriff (Totalität, Gestalt,) nach gar nicht essen lässt, und φάγειν σῶμα, ἐσθίειν σῶμα, unmöglich so vorkommen kann, wie etwa φάγειν und ἐσθίειν σάρκα oder κρέα· eben so wenig als φάγειν und ἐσθίειν κοιλίαν. **) Nur in dem einzigen Falle, wo das Aufessen, Verschlingen eines ganzen Menschenleibes, etwa von einem Raubthier, die Rede wäre, schiene es möglich, τὸ σῶμα φάγειν zu setzen. Ein solches Beispiel finden wir wirklich 1 Kön. XIII, 28. καὶ οὐκ ἔφαγεν ὁ λέων τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου τοῦ θεοῦ. — Und so ist in dem weiter unten näher zu beleuchtenden Text der Stellen vom Abendmahl gleichfalls nirgends gesagt: φάγετε τὸ σῶμά μου, und: πίετε τὸ αἷμά μου· sondern φάγετε

*) Die katholische Lehre von der Concomitanz wäre dem nach vollkommen begründet, die Entziehung des Kelches gerechtfertigt.

**) Von σαρκοφάγοις weiss das griechische Alterthum, aber von σωματοφάγοις (Leibessern) nichts.

muss auf *τὸν ἄρτον*, und *πίετε* auf *ποτήριον* bezogen werden.

Lässt sich die aufgestellte Erklärung von *σῶμα* in allen Stellen, wo es vorkommt, ohne Schwierigkeit und Künstelei annehmen, so wird ihr dieses unfehlbar zur besten Empfehlung gereichen, und darf für den sichersten Beweis ihrer Richtigkeit gelten. Wir begnügen uns mit einer Anzahl der deutlichsten Beweisstellen aus dem neuen Testament, die sich leicht vergrössern liesse, wenn es erforderlich wäre.

Die oft vorkommende Zusammenstellung: *ὅλον τὸ σῶμα*, (der ganze Leib,) Matth. V, 29. 30. VI, 22. 23. Luk. XI, 34. 36. 1 Kor. XII, 17. Jak. III, 2. 3. 6. und *πᾶν τὸ σῶμα, συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς, κτλ.* Eph. IV, 16. Kol. II, 19. gerade so wie *ὅλη ἡ ψυχή*, und *ὁλόκληρον τὸ πνεῦμα*, und *πᾶς ὁ νοῦς*, Matth. XXII, 37. Mark. XII, 30. 33. Luk. X, 27. 1 Thess. V, 23.*), woneben sich *ὅλη ἡ σάρξ*, und *πᾶσα ἡ σάρξ*, (etwas anders ists mit dem hebraisirenden *πᾶσα σάρξ* ohne Artikel, wovon nachher,) schwerlich finden möchte.

Desgleichen Röm. XII, 4. *ἐν ἑνὶ σώματι μέλη πολλά·* (In einem Leibe viele Glieder;) V. 5. *ἓν σῶμά* (eine Leibesgestalt) *ἐσμεν ἐν Χριστῷ* — 1 Kor. X, 17. *ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν·* (Ein Leib sind wir, die Vielen;) Kap. XII, 12. *Καθάπερ γὰρ τὸ*

*) Wunderlich erscheint die Einwendung, dass nicht *ὅλον* und *πᾶν τὸ σῶμα* gesagt seyn würde, wofern der Begriff von Ganzheit schon in *σῶμα* enthalten wäre. Als ob man nicht auch spräche: die ganze Gemeinde, die ganze Armee, der ganze Adel, der ganze Mensch, die ganze Seele, der ganze Geist, der ganze Umkreis, u. v. A., obgleich ein Totalitätsbegriff auch hier überall zu Grunde liegt.

σῶμα ἕν ἐστι (eine Einheit,) *καὶ μέλη ἔχει πολλὰ, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἕν ἐστι σῶμα*, d. i. ein zur Einheit verbundenes Ganze bilden. — V, 14. *τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος, ἀλλὰ πολλά·* — V, 20. *Νῦν δὲ πολλὰ μὲν μέλη, ἓν δὲ σῶμα·* V, 22. 24. 25. — Eph. II, 16. IV, 4. V, 30. *μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ*. Kol. I, 18. *κεφαλὴ τοῦ σώματος·* Kap. III, 15. u. a. St. dürften dem nicht vorsätzlich Widerstrebenden wenig Zweifel übrig lassen. In keiner dieser Stellen liesse sich *σάρξ* für *σῶμα* brauchen.

Dass *σῶμα* in eigentlicher Rede den Leib als Ganzes bezeichnet, wozu sich *σὰρξ, κρέας*, Fleisch, *αἷμα*, Blut, *ὀστέα*, Knochen, u. s. f. als einzelne Theile verhalten, geht aus diesen Stellen unwidersprechlich hervor.

Eph. V, 30. *Ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ.* — Hiob XLI, 23. Spr. V, 11. *σάρκες τοῦ σώματος.* — Ferner Matth. XXVI, 12. *βαλοῦσα — τὸ μύρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου*, (gleichsam schon als Leichnam, woraus *πνεῦμα* und *ψυχή* entwichen, betrachtet,) *πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν.* (Mark. XIV, 8.) — Ebenso Matth. XXVII, 52. *καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθη, κτλ.* — V. 58. *Οὗτος — ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ·* Joseph von Arimathia — bat um den Leib, Leichnam, Jesu; (wäre es möglich, *τὴν σάρκα* oder gar *τὸ κρέας τοῦ Ἰησοῦ* zu setzen? *Σῶμα* allein ist das Rechte.) Nicht anders V. 58. 59. und Mark. XV, 43. 45. Luk. XXIII, 52. 55. auch Joh. XIX, 31. *ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ σταυροῦ τὰ σώματα αὐτῶν ἐν τῷ σαββάτῳ,*

κτλ. V. 38. 40. XX, 12. ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. — Apg. IX, 40. καὶ ἐπιστρέψας (ὁ Πέτρος) πρὸς τὸ σῶμα, κτλ. — 2 Kor. X, 10. ἡ — παρουσία τοῦ σώματος. — Kap. XII, 2. 3. εἴτε ἐν σώματι, — εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος. — Hebr. X, 5. σῶμα — κατηρτίσω μοι. V, 23. λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ. — Jak. II, 26. ὥςπερ — τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστι, κτλ. Jud. 9. περὶ τοῦ Μοϋσέως σώματος. 1 Petr. II, 24. ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ.

Aber auch im uneigentlichen Gebrauch tritt immer der Begriff der Ganzheit und Verbindung zur Einheit, Leibesintegrität, im Gegensatz des Vereinzelten und Abgesonderten hervor. Das zeigt sich schon in den so eben angeführten Stellen, wo die Gläubigen als ein Leib in Christo, der das Oberhaupt dieser eng verbundenen Gesammtheit ist, vorgestellt sind, welche sich einzeln als Glieder verhalten. Röm. XII, 5. 1 Kor. VI, 15. XII, 27. Eph. I, 23. IV, 12. 16. V, 23. Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, καὶ αὐτός ἐστι σώτηρ τοῦ σώματος. V. 30. Kol. I, 18. 24. II, 17 ff. III, 15.

Ob der Leib noch belebt, oder Seele und Geist daraus entwichen, er also todt (σῶμα νεκρὸν) ist, kommt wohl bei dem Worte an sich nicht weiter in Betracht. In beiden Fällen kann σῶμα gebraucht werden, wofern nur die Verbindung der zusammengehörigen Gliedmaassen und die Gestalt des Leibes vorhanden ist. Aber ein in Staub und Asche aufgelöster oder sonst zerstörter Leib ist kein Leib mehr, noch kann derselbe jemals σῶμα heissen.

Wenn ein bereits verstümmelter Leib, an welchem

einzelne Theile, z. B. das Haupt, fehlen, dennoch σῶμα zuweilen genannt wird, indem man vorzugsweise den Rumpf, als Haupttheil, im Gegensatz der sogenannten Extremitäten, ins Auge fasst; so wird es schon nicht ganz genau mit dem wahren Sinn des Wortes genommen. Indessen müssen wir bei Matth. XIV, 12., wo von dem enthaupteten Leibe des Täufers die Rede ist, uns geneigt erklären, die Lesart πτῶμα, welche von vielen guten Handschriften dargeboten, und durch die einstimmige Lesung Mark. VI, 29. vgl. Apok. XI, 8. 9. bestätigt wird, dem σῶμα vorzuziehen. Dasselbe Urtheil wird Luk. XVII, 37. nach Vergleichung mit dem benachbarten Matth. XXIV, 28., wo alle Urkunden πτῶμα statt σῶμα haben, zu fällen seyn. Die Verwechselung beider dem Gehalt und der Gestalt nach so ähnlichen Ausdrücke war sehr leicht. Aus den Alexandrinern des alten Testaments stellt sich uns Hesek. VI, 5. καὶ δώσω τὰ πτώματα τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, κτλ. zur Vergleichung dar*).

Aus dem Gesagten ergibt sich bald, dass in dem, was wir σῶμα, Leib, nennen, kein Trieb, kein Streben, Wollen, Begehren, Handeln, (θέλειν, ζητεῖν, βούλεσθαι, ἐργάζεσθαι,) — diese Zeitwörter sind mit σῶμα gewiss nie verbunden worden, — Statt finden kann: folglich in Absicht auf das Sittliche oder Unsittliche, Gute oder Böse, σῶμα ganz indifferent ist; was sich mit σάρξ und σάρξ καὶ αἷμα gerade entgegengesetzt verhält. Von einer φρό-

*) Πτῶμα hat die widrige Nebenvorstellung von Gefallenem, (Aas,) gewaltsam Umgebrachtem und Zerstörtem, welche in σῶμα, (Leichnam, todte Hülle und Ueberrest des entwichenen Lebensgeistes) nicht vorhanden ist.

νησις oder ἐπιθυμία τοῦ σώματος oder σωματική, von ἔργοις τοῦ σώματος kann nicht die Rede seyn: denn ἐν τῷ σώματι gibt es kein ἐπιθυμεῖν, noch φρονεῖν, noch ἐργάζεσθαι· wohl aber ἐν τῇ σαρκί. Darum oft ἐπιθυμίαι σαρκικαὶ, τῆς σαρκὸς ἐπιθυμία, ἔργα τῆς σαρκὸς, φρόνημα τῆς σαρκός, u. s. w. Gal. V, 16. 17. 19. 24. Eph. II, 3. Röm. VIII, 5 ff. Joh. I, 13. 1 Joh. II, 16. u. a. Daraus ergiebt sich von selbst, warum von σῶμα niemals auf eine herabsetzende Weise, wie von etwas dem Göttlichen feindselig Entgegenstehenden oder Widerstrebenden, Sündhaften, Gemeinen, in der Art wie von σάρξ, welchem alle diese Nebenbeziehungen ankleben, gesprochen wird. Die Leiber (σώματα) der Christen sollen, als Glieder Christi (μέλη τοῦ Χριστοῦ), ein Heiligthum (ναὸς) des göttlichen Geistes, und dem Herrn geweihet seyn. 1 Kor. VI, 13. 14. 19. vgl. III, 16 f. Eph. V, 30. Röm. VI, 19. VIII, 9. Von ihrem Fleisch (σάρξ) konnte das nimmer gesagt werden: denn ἐν τῇ σαρκὶ kann der Gottesgeist seine Wohnung nicht aufschlagen. „Fleisch und Blut (σάρξ καὶ αἷμα) können das Reich Gottes nicht erhalten," 1 Kor. XV, 50. folglich kann auch von keiner Fleischesauferstehung die Rede seyn: das neue Testament weiss nichts davon. Aber wohl lehrt Paulus in dem eben angeführten Kapitel eine Auferstehung des Leibes, (τοῦ σώματος) d. i. Forterhaltung der Individualität in einer gewissen Gestaltung zur Einheit oder persönlichen Integrität. Insofern unterscheidet er σώματα ἐπίγεια und σώματα ἐπουράνια, σῶμα ψυχικὸν und σῶμα πνευματικὸν, je nach ihrer eigenthümlichen Gestal-

tung für die besondern Wohnsitze und Bestimmungen. Vgl. V, 35. 37. 38. 40. 44. Phil. III, 21. Es ist aber so unmöglich, diese Beiwörter mit σάρξ καὶ αἷμα zu verbinden, als von geistigem Fleisch, Seelen- und Himmelsfleisch zu reden. Ἐγείρειν τὴν σάρκα kann nicht vorkommen.

Christus spricht Joh. II, 21. von dem Heiligthum (Tempel) seines Leibes (περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος ἑαυτοῦ); ist es möglich dafür zu setzen — — τῆς σαρκὸς ἑαυτοῦ? !

Ἐν σώματι εἶναι, — ζῆν, ἀναστρέφεσθαι, wird ebenso wie ἐν σαρκὶ εἶναι, — περιπατεῖν, ζῆν, gefunden, aber in verschiedener Bedeutung. Vgl. Röm. VII, 5. VIII, 9 ff. (Paulus konnte hier nicht schreiben: ὑμεῖς οὐκ ἐστὲ ἐν σώματι, da die römischen Christen ja noch im Leibe lebten; aber wohl ὑμεῖς οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ, indem sie dem bloss physischen, niedern Leben der Sinnlichkeit abgestorben waren.) 2 Kor. XII, 2. Phil. I, 22. (wenn der Text dieser Stelle richtig ist.)*) Gleichergestalt verhält es sich mit κατὰ σάρκα περιπατεῖν, — ζῆν, — γεννᾶσθαι, — εἶναι· κατὰ σῶμα kann in dieser Zusammenstellung nicht vorkommen.

Ὑμεῖς σαρκίκοί ἐστε, (ihr seyd fleischlich, in thierisch-sinnlicher Richtung und Bestrebung,) macht der Apostel den Christen zum Vorwurf, 1 Kor. III, 1. 3. 4. vgl. Röm. VII, 14. Σωματικοί ἐστε,

*) Auch Gal. II, 20. und 2 Kor. X, 3. machen von dieser Regel keine Ausnahme. Wer auf den Zusammenhang und die Gegensätze der Rede des Apostels an beiden Orten achten will, wird bald einsehen, dass er mit ἐν σαρκὶ etwas andres und mehr hat sagen wollen, als mit ἐν σώματι, das ihm für den vorliegenden Fall zu allgemein, zu unbestimmt erscheinen mochte, gesagt worden wäre.

könnte nimmer einen Tadel enthalten. — *Τέκνα τῆς σαρκός*, — *ὁ Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα*, 1 Kor. X, 18. ist in der Ordnung: was sollte aber *ὁ Ἰσρ. κατὰ σῶμα* und *τέκνα τοῦ σώματος*?! — Die Juden sind *ἐκ τῆς σαρκὸς καὶ αἵματος τοῦ Ἀβραὰμ γεγεννημένοι*, also *κατὰ σάρκα* dessen Kinder, *υἱοὶ, τέκνα*· auch Christus: unmöglich *κατὰ σῶμα*, oder *ἐκ τοῦ σώματος αὐτοῦ*. Dieses könnte nur uneigentlich von den Abrahamiden, als einer Gesammtheit, verstanden werden.

Die Ausdrucksweise *σῶμα τῆς σαρκὸς* (Kol. I, 22.) steht unsrer Behauptung in keiner Art entgegen. Nach Analogie des *σῶμα τοῦ θανάτου*, Todesleib, (Röm. VII, 24. vgl. *σῶμα θνητὸν, νεκρόν*, Kap. VI, 12. VIII, 10. 11. Jak. II, 26.) *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, Sündenleib, (Röm. VI, 6.) *σ. τοῦ πνεύματος*, u. a. *πνεῦμα τοῦ κόσμου*, Weltgeist, — *τῆς ἀληθείας*, — *δουλείας*, Wahrheitsgeist, Knechtschaftsgeist, u. s. f. kann das nichts andres bezeichnen, als den Leib, in und an welchem das Leben und Streben der Sinnlichkeit (*ἡ σάρξ*) sein Bestehen hat und zur Erfüllung kommt.

Hiernach tragen wir kein Bedenken, auch abgesehen von den urkundlichen Rechtfertigungsmitteln, Röm. VI, 12. als die allein richtige Lesart festzuhalten: *μὴ οὖν — αὐτῇ*· alles Folgende dieses Verses aber zu verwerfen, als ungehörige Glosse. Denn in *σῶμα* finden *ἐπιθυμίαι* nicht Statt, aber wohl *ἐν τῇ σαρκί*.

Nicht anders verhält sichs Röm. VIII, 13., wo kein Sachkundiger Bedenken tragen wird, die Lesart

τοῦ σώματος aus dem Text zu verweisen, und mit den besten urkundlichen Zeugnissen und zugleich im Einklang mit dem Vorausgegangenen zu lesen: εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τῆς σαρκὸς θανατοῦτε, κτλ. Dem σῶμα ist keine πράξις zuzuschreiben.

B. ΣΑΡΞ. CARO. FLEISCH.

Σάρξ nimmt zwar zunächst auf das Substanzielle desjenigen Theils am Leibe, welchen wir das Fleisch im eigentlichen Sinne nennen, Beziehung, aber, wohl zu merken, nur im lebendig frischen, rührig bewegten Zustande, Fleisch am lebendigen Leibe. Geschlachtetes Fleisch, Fleischstücke, bedeutet κρέας. Vgl. Röm. XIV, 21. 1 Kor. VIII, 13. Hagg. II, 12. u. a. Die Idee des in Regung-, Bewegung- und Belebtseyns, also dessen Verbindung mit αἶμα, auch wo dieses nicht daneben steht, kommt bei σάρξ vor Allem in Betracht. Κρέας καὶ αἶμα kann sich nie in der Weise beisammen finden, wie σάρξ καὶ αἶμα.

Diese erste Bedeutung macht weiter keine Schwierigkeit, kommt aber im neuen Testament nur selten vor. Luk. XXIV, 30. ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει. Eph. II, 11. Kol. II, 13. 1 Kor. XV, 39. οἰ πᾶσα σάρξ ἡ αὐτὴ σάρξ, ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σάρξ κτηνῶν, κτλ. Vgl. auch Jak. V, 3. Offenb. XVII, 16. XIX, 18.

Zur Bezeichnung des ganzen physisch-belebten, sinnlich-regsamen Menschen wird vollständig σάρξ καὶ αἶμα, Fleisch und Blut, gebraucht. Durch des Blutes Umlauf wird das Fleisch in lebendige Bewegung gesetzt und dem Körper die

frische Lebensröthe mitgetheilt. So erzeugen sich die Triebe. Clemens Alex. Paedag. II, 2. ἰσχὺς τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός. Hiob XVI, 18. ἐφ' αἵματι τῆς σαρκός μου.

Wenn das physisch-erregte, organische Sinnenleben aufgehört hat, und der Mensch todt ist, kann ihm nicht mehr σάρξ καὶ αἷμα zugeschrieben werden, wohl aber σῶμα. S. oben. Den Menschen überhaupt kann σάρξ καὶ αἷμα nicht bedeuten. Mit seinem höhern Leben und Streben des Geistes hat es gar nichts zu thun, bloss mit der physischen Regsamkeit und Lebendigkeit, in welcher Lust und Unlust, Kitzel der Leidenschaften, thierische Triebe, u. s. w. ihren Sitz aufschlagen, (Hesek. XXIII, 20.) mit einem Worte, die niedere Sinnlichkeit sammt allem ihr Zugehörigen, im Gegensatze einerseits zu dem höhern Geistesleben, anderseits im Gegensatz des physischen Todtseyns. Häufig wird nun auch αἷμα wieder weggelassen, und σάρξ, Fleisch, steht gleichwohl elliptisch mit derselben Bedeutung, wie das vollständige, σάρξ καὶ αἷμα, Fleisch und Blut, d. i. der lebende Sinnenmensch. Wo von dessen niedrigem, nichtigem Leben und Streben gesprochen wird, da hat der Ausdruck seine rechte Stelle.

Diesem gemäss versteht sich von selbst, dass der Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα eben sowohl Statt findet, als von σῶμα und πνεῦμα, jedoch in verschiedenen Hinsichten. Im erstern Falle soll das beiderseitige Leben und Streben, die Regsamkeit und Wirksamkeit, — hier des geistigfreien, wandellosen Gottes und seiner selbst sich bewussten, dort des thierisch-sinnlichen, wankelhaftigen Menschen — hervor-

treten. Gal. V, 16 ff. ἡ γὰρ σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ἀντικεῖται, ἵνα μὴ ἃ ἂν θέλητε, ταῦτα ποίητε κτλ. V, 19. Φανερὰ δέ ἐστι τὰ ἔργα τῆς σαρκός κτλ. 1 Petr. III, 18. Gal. VI, 8. u. a. Im andern Gegensatze, σῶμα und πνεῦμα, wozwischen noch ψυχή tritt, sollen zu bemerken gegeben werden die verschiedenen Gebiete oder Kreise des menschlichen Seyns und dessen Beschaffenseyns, ohne Rücksicht auf Regung und Bestrebung, Lebendigkeit und Thätigkeit, eines jeden: der leibliche, aus Gliedern zusammengesetzte, materielle, der psychische, empfindende, und der geistige, einfache, immaterielle, freie Theil, des ganzen Menschen (ἄνθρωπος). Geist, Seele, Leib, πνεῦμα, ψυχή, σῶμα, neben einander 1 Thess. V, 23. Fleisch und Seele können wir einander nicht gegenüber stellen; Leib und Seele muss es heissen: aber wohl nach dem Vorbemerkten Fleisch und Geist, d.i. Regung, Leben der Sinnlichkeit, und Streben des übersinnlichen, göttlichen Geistes.

Ist nun vom Essen des Fleisches von Jemand die Rede, (φάγειν, ἐσθίειν τὴν σάρκα, τὰς σάρκας τινός,) so muss dieses entweder heissen, ihn ums Leben bringen, als Gegner aufreiben, verschlingen, auffressen, (wenn es auch nicht buchstäblich gemeint ist;) oder es ist ganz uneigentlich, zwar von einem Genuss aus der Lebenserscheinung Jemandes, nicht aber seines wirklichen Fleisches zu verstehen, wie z. B. im Johannes, wenn vom Essen des Fleisches Christi gesprochen wird. Gilt es aber bloss den materiellen Fleischgenuss eines Abgeschlachteten überhaupt, so dürfte nicht leicht ein an-

derer Ausdruck gebraucht werden, als κρέας. Vergl. ausser obigen Stellen noch Zachar. XI, 16. 5 Mos. XXVIII, 53. Hesek. XXXIX, 17. 18. Offenb. XVII, 16. XIX, 18.

Dieses vorausgeschickt, werden sich nun folgende Stellen des neuen Testaments leicht richtig auffassen, und zugleich als sichere Beweise unsrer aufgestellten Behauptungen brauchen lassen. Es wird dem aufmerksamen Leser an keinem Orte entgehen, dass dem σάρξ und σάρξ καὶ αἷμα weder σῶμα, noch κρέας, noch κοιλία, noch ἄνθρωπος untergeschoben werden kann: und wo es etwa geschehen zu können den Anschein haben möchte, doch sogleich der Gedanke des Textes durch die Vertauschung sich mehr oder weniger verändern müsste. *)

Matth. XVI, 17. sagt Christus zu Petrus auf dessen Erklärung, Du bist der Christus, des lebendigen Gottes Sohn: ὅτι σάρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέ σοι, ἀλλ᾽ ὁ πατήρ μου, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Falsch ist die sehr verbreitete Deutung: „Menschen haben dir das nicht offenbart, sondern dein Vater im Himmel.“ Anstatt des Letztern könnte auch gesagt seyn: ἀλλὰ

*) Mag es Redensarten geben, worin die Bedeutungen von σῶμα und σάρξ einander so nahe zu kommen scheinen, dass man sie bei flüchtiger Ansicht für gleich halten kann. Es werden etwa solche seyn, wo man die im Deutschen vorhandene mittlere Bezeichnung, Körper, zur Uebertragung brauchen kann. Aber in keiner Stelle wird man nachzuweisen vermögen, dass die wahre Urbedeutung des einen oder andern der gedachten griechischen Wörter ganz verwischt, und das Eine schlechtweg in die Stelle des Andern getreten sey. Dieses kann auch in solchen Stellen nicht behauptet werden, wo bei gleicher Gedankenreihe der eine Ausdruck auf den andern folgt und beide mit einander abzuwechseln scheinen, wie 2 Kor. IV, 10. 11. Eph. V, 28. 29. Kol. II, 23 u. a.

τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, oder *τὸ πνεῦμα ἅγιον*. Und dieser höhern Offenbarung durch die innerste Geistesanregung steht gegenüber der weltlichirdische Sinnenmensch mit seinen Bestrebungen, Trieben und Ansichten, *σάρξ καὶ αἷμα*. Also ist klar, dass zunächst und vorzugsweise von des Petrus eigenem Fleisch und Blut die Rede ist, schwerlich von andern Menschen, auch nicht von Menschen (*ἀνθρώποις*) überhaupt. Ohngefähr den nämlichen Gedanken finden wir mit andern Worten ausgedrückt 1 Kor. II, 14. *Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται* (will nichts wissen) *τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεῦ, κτλ. — ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται·* (es will, muss auf geistige Art beurtheilt seyn:) eine Stelle, mit welcher die Unkundigen in unsern Tagen den gröbsten Missbrauch treiben.

Gleiches gilt von 1 Kor. XV, 50. *ὅτι σάρξ καὶ αἷμα* (der physische Mensch in seiner Bestrebung) *βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται.* Vom Menschen überhaupt kann das nicht gesagt seyn: ebenso wenig vom Leibe, *σῶμα*, welchen der Apostel ja allerdings des Lebens im Reiche Gottes theilhaftig werden lässt. Vgl. V, 35. 37. f. 40. 44. Phil. III, 21. Folglich bezieht sich der Satz eben nur auf den dem niedern Triebe folgenden Sinnenmenschen.

Gal. I, 16. *Οὐ προςανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι·* Unrichtig: Ich ging nicht mit Menschen zu Rathe. Es heisst: Mit meinen natürlichen Trieben, Wünschen und Neigungen bin ich nicht erst zu Rathe gegangen, noch habe ich mich dadurch hemmen lassen, vielmehr mit voller Resignation mich ganz dem höhern, göttlichen Berufe hingegeben.

Nicht anders Eph. VI, 12. *Ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ*

πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, (gegen physische Lebensregung und Gewalt) *ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχὰς — — τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.*

Ohne *αἷμα,* jedoch in ziemlich gleichem Sinn, kommt *σάρξ* in folgenden, vorzüglich in **Pauli** Briefen häufigen Redeweisen vor: *ἐν σαρκί εἶναι· περιπατεῖν ἐν σαρκί,* und *κατὰ σάρκα· κατὰ σάρκα ζῆν· τὰ τῆς σαρκός φρονεῖν,* u. s. w. „Der Sinnlichkeit, den Leidenschaften gemäss denken und handeln." Röm. VII, 5. *ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, — (ἐν τῷ σώματι* musste man auch im Christenthum verbleiben bis zum Tode,) — *τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν — ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν.* — Kap. VIII, 1. 4. *τοῖς μη κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.* V, 8. 9. *Οἱ δὲ ἐν σαρκί ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται· ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι.* V, 12. 13. *ὀρφειλέται ἐσμὲν οὐ τῇ σαρκί τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν. Εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τῆς σαρκός (τοῦ σώματος* falsche Lesart,) *θανατοῦτε, ζήσεσθε.* — 2 Kor. X, 2. 3. *τολμῆσαι ἐπί τινας, τοὺς λογιζομένους ἡμᾶς ὡς κατὰ σάρκα περιπατοῦντας. Ἐν σαρκί γὰρ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα, κτλ.* Dazu Gal. II, 20. Phil. I, 22.

Hierher dürfen auch gerechnet werden Gal. V, 16. 17. *Πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν τῆς σαρκός οὐ τελέσητε. Ἡ γὰρ σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός.* 1 Joh. II, 16. 2 Petr. II, 18. Röm. VIII, 5 ff. *Οἱ — κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκός φρονοῦσιν — — τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκός θάνατος, τὸ*

δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη. Διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, κτλ. — Desgleichen ἀσθένεια τῆς σαρκός. Röm. VI, 19. Gal. IV, 13. — ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός und θελήματα τῆς σαρκός. Eph. II, 3. — αἱ ἁμαρτίαι τῆς σαρκός. Kol. II, 11. und Röm. VII, 18. Οἶδα γάρ, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν. V, 25. τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.

Wenn nun von Christus, als dem Gottessohn oder Logos, gesagt wird, er sey Fleisch geworden, (ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο,) Joh. I, 14. oder im Fleisch erschienen, gekommen (ἐν σαρκὶ ἐληλυτώς,) 1 Joh. IV, 2. 3. 2 Joh. 7. — ἐφανηρώθη ἐν σαρκί 1 Tim. III, 16., so ist damit auch nicht auf seine Fleischmasse (τὸ κρέας) Rücksicht genommen, sondern auf den Anfang seiner physischen Erscheinung im Erdenleben als Menschensohn, als welcher er seinen Brüdern in Allem gleich war, (vgl. Hebr. IV, 15. und die oben citirten Stellen, Abschn. II.) im Gegensatze seines überirdischen, göttlichen Seyns, als des ewigen Gottessohns, der über alle Sterbliche hoch erhaben war. Die hinzuzudenkende Auslassung des αἷμα erweiset sich schon aus Stellen, wie Hebr. II, 14. κεκοινώνηκε σαρκός καὶ αἵματος, κτλ. (Fleisches und Blutes wurde er theilhaftig.) V, 18. und Kap. X, 19. 20. ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ — — διὰ τοῦ καταπετάσματος, τουτέστι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. Kol. I, 22. ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, nämlich Χριστοῦ. Röm. VIII, 3. ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας κτλ. Phil. II, 7. ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώ-

πων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, κτλ. —

Dann die Stellen, wo er als dem Fleische nach von seinen Vorvätern, David und Abraham, herstammend beschrieben wird: Röm. I, 3 f. *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα· τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ κτλ.*, eine höchst wichtige und folgenreiche Aeusserung des Apostels; — Kap. IX, 5. *οἱ πατέρες — ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, κτλ.* Kurz vorher V, 3. spricht Paulus von sich selbst in gleicher Hinsicht auf seine Stammgenossen, die Juden: *τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα.* Kap. XI, 14. *εἴπως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα, καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν.* 1 Kor. X, 18. *βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα.* Auch die Genealogieen Christi Matth. I. und Luk. III. haben keinen andern Zweck, als diese seine Herkunft von den Vätern darzuthun. Vgl. auch Joh. I, 13 f. III, 6.

Und so wie der Erlöser als Menschensohn *κατὰ σάρκα γεννηθείς* (nach dem Fleisch erzeugt oder geboren) in der von den Schriftstellern des neuen Testaments angegebenen Weise genannt ist, und von den Tagen seines Fleisches, d. i. der Zeit seines physischen Erdenlebens (Hebr. V, 7.) geredet wird; so heisst er in folgerichtiger Auffassung auch *θανατωθεὶς κατὰ σάρκα* oder *ἐν σαρκί* und *πάσχων σαρκί.* 1 Petr. III, 18. *ὅτι καὶ Χριστὸς — ἔπαθε, — — θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι.* Kap. IV, 1. *Χριστοῦ οὖν παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί, κτλ.*

Wie weit solchen Aeusserungen zufolge die Apostel des Christenthums entfernt gewesen sind, seinem

Stifter irgend eine andere Art des Fleisches und Blutes, des leiblich-menschlichen Daseyns auf Erden zuzuschreiben, als andern Sterblichen, einen Doketismus anzunehmen, oder, wie spätere Klüglinge, von Gottesfleisch und Gottesblut widersinnig zu träumen, fällt in die Augen. Und nicht weniger muss es einleuchten, dass in obigen Stellen auch nicht geschrieben werden durfte: *ὁ λόγος σῶμα ἐγένετο· — ἐφανερώθη ἐν σώματι·* u. s. w.

Aber wir müssen noch mehr neutestamentische Gebrauchsarten dieser Ausdrücke zuziehen, um gewiss zu werden, dass immer aus derselben von uns angenommenen Grundvorstellung die richtige Deutung in jeder vorkommenden Stelle zu erhalten ist, ja von selber hervorgeht.

Dem Fleisch, d. i. den sinnlichen Trieben, sündlichen Neigungen und Leidenschaften soll der Christ entgegenarbeiten, die Herrschaft über sie zu gewinnen streben, das Fleisch kreuzigen (*τὴν σάρκα σταυροῦν*) Gal. V, 24. Hingegen den Leib (*τὸ σῶμα*) soll Niemand tödten, d. i. einen Mord begehen, (*ἀποκτείνειν τὸ σῶμα·*) Matth. X, 28. Luk. XII, 4., wofür es auch heissen konnte, den Leib brechen, auflösen, zerstören, nämlich rücksichtlich seiner Integrität, Verbindung und Gemeinschaft seiner Theile und seiner Gestalt. Joh. II, 19.

Als Christus verurtheilt und ans Kreuz gebracht war, so wurde eben *τὸ σῶμα αὐτοῦ*, sein ganzer Leib, gekreuziget, nachher durch Joseph von Arimathia vom Kreuz herabgenommen und in die Grabhöhle gelegt, (Matth. XXVII, 58 f. Luk. XXIII, 52. 55. Joh. XIX, 38. 40.) nicht sein Fleisch, *ἡ σάρξ αὐ-*

του. Das **Fleisch** (*τὴν σάρκα*) zu kreuzigen, wozu die Christen vom Paulus (Gal. a. St.) in ganz anderm Sinne aufgefordert werden, bedurfte es in Christo nicht, zumal erst bei seinem Tode.

Σαρκικὸν εἶναι, σαρκικῶς ζῆν, so wie *ἐν σαρκί εἶναι, — ζῆν*, u. s. f. gereicht zum Vorwurf, oder ist wenigstens die Bezeichnung von Mangelhaftigkeit, Schwäche, Unvollkommenheit. *Σωματικὸν εἶναι, — εἶναι, ζῆν, ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι*, im Gegensatz von *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος*, bedeutet nur, sich noch im **Leibe**, d. h. mit seinem bessern Selbst noch hienieden befinden, und kann als sittlich indifferent Keinem zum Vorwurf gereichen. Vgl. hierzu Röm. VII, 5. 14. VIII, 8. 1 Kor. III, 1. 3. 4. 2 Kor. V, 6. 8. XII, 2. 3. Phil. I, 20. Hebr. XIII, 3. 2 Petr. I, 13. 14. *ἐφ᾽ ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι, κτλ.*

Sehr wohl konnte der Apostel Kol. II, 9. sagen, in Christo wohne *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*, (d. i. in ihm **wie mit einem Leibe umgeben**, *in concreto*,) was alte griechische Ausleger, wie *Theodoret.* und der *Schol.* bei *Matthaei* fassen: *τοῦτ᾽ ἔστι ὡς ἐν ἰδίῳ σώματι*, im Gegensatz des Unsichtlichen, Geistigeinfachen. Nimmer konnte dafür gesetzt werden *σαρκικῶς*. Verwandt damit erscheint der Ausspruch Joh. III, 34. *ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεός, τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ· οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα·* **nicht maass- oder theilweise, d. h. beschränkterweise, sondern ganz und immer verleiht ihm Gott den Geist.**

So wird Luk. III, 22. nicht leicht Jemand für das veranschaulichend ausmalende (vgl. Matth., Mark. und

Joh.) καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῷ εἴδει, (in leibhaftiger Gestalt, nämlich der Taubengestalt,) sich σαρκικῷ εἴδει lassen unterschieben.

In der Formel πᾶσα σάρξ und οὐ-πᾶσα σάρξ, alles Fleisch, und kein Fleisch, muss man das weggelassene αἷμα, wie schon im Vorigen angedeutet worden, gleichfalls dazu denken; wenigstens da, wo von Menschen gesprochen wird; (denn auch von lebenden Thieren finden wir πᾶσα σάρξ gebraucht, 1 Mos. VIII, 17. πᾶσα σάρξ ἀπὸ πετεινῶν ἕως κτηνῶν, u. a.) und es ist hier wiederum an nichts andres, als das thierische Sinnenleben, physisch-lebendige Daseyn, welches im Blute den Grund seiner Regung und Bewegung hat, zu denken.

Hiernach kann keine der folgenden Stellen, Röm. III, 20. οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ· vgl. Gal. II, 16. — 1 Kor. I, 29. μὴ καυχήσεται πᾶσα σάρξ· 1 Petr. I, 24. πᾶσα σάρξ (alles Lebendige) ὡς χόρτος, κτλ. Matth. XXIV, 22. Mark. XIII, 20. οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ· Luk. III, 6. ὄψεται πᾶσα σάρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ· Joh. XVII, 2. ἔδωκας αὐτῷ (τῷ υἱῷ) ἐξουσίαν πάσης σαρκός· Apg. II, 17. (obwohl diese Stelle ein Citat ist,) ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, κτλ. 1 Mos. VII, 21. IX, 11. ἀποκτείνειν πᾶσαν σάρκα, κτλ. — und vieler ähnlichen, die geringste Schwierigkeit haben. Aber man versuche, an welchem Ort man will, σάρξ mit κρέας oder σῶμα oder ἄνθρωπος zu vertauschen, und sehe zu, was dann heraus kommt.

Eins nur dürfte noch einer kurzen Bemerkung benöthigt erscheinen: die bisweilen vorkommende Aeus-

serung, dass Mann und Weib *εἰς σάρκα μίαν*, zu einem Fleisch, verbunden seyen. Offenbar ist aber auch hier nichts andres gesagt, als, dass das physische Leben und Streben des Gatten und der Gattin zu einem Organismus verbunden werde, dass in der ehelichen Vereinigung und Geschlechtsfortpflanzung das Eine im Andern vollständig aufgehe. Darauf bezieht sich auch die Beifügung: Vater und Mutter verlässet der Mensch, und an seinem Weibe hält er fest. Matth. XIX, 5. 6. Mark. X, 8. 1 Kor. VI, 16. Eph. V, 31. u. a. Von der geistigen Einigung und Gemeinschaft der Ehegatten, welche durch jenen Ausdruck nicht hat sollen ausgeschlossen werden, ist aber hier so wenig die Rede, als von einer wirklichen Einerleiheit des Leibes zwischen Gatte und Gattin. *Εἰς ἓν σῶμα* konnte immer auch gesagt werden, dass sie verbunden seyen, aber uneigentlich, und in einem ganz verschiedenen Sinne. Das ergibt sich aus Folgendem. Inwiefern der Christ seinen Leib (*σῶμα*), welcher, wie Seele und Geist, (*ψυχὴ καὶ πνεῦμα*, 1 Thess. V, 23.) Gottes Heiligthum seyn soll, und Christo als ein Glied am Leibe der Christenheit angehört, durch Hurerei entweihet, so wird er ein Leib (*ἓν σῶμα*), ein organisches Ganze, wovon Eins gleichsam der integrirende Theil des Andern ist, mit der gottlosen Buhlerin, anstatt dass er mit Christo ein Geist (*ἓν πνεῦμα*) seyn sollte. 1 Kor. VI, 13 ff. *τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι. — — οὐκ οἴδατε, ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν; ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; — — ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ*

ἓν σῶμά ἐστι; — — ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμα ἐστι.

C. *ΑΙΜΑ.* SANGUIS. BLUT.

In erster Bedeutung bezeichnet *αἷμα* den substanziellen Theil des Leibes, den wir Blut im eigentlichen Sinne nennen, welcher mittelst der Adern das Fleisch durchströmt, und dadurch dem Körper Leben und Bewegung, Frischheit, Farbe, die Lebensröthe (im Gegensatze der Todesblässe) gibt. Vgl. das Obige. Doch diese erste Bedeutung findet sich nur in wenigen Stellen des neuen Testaments, die auch keine Schwierigkeit darbieten. Mark. V, 25. 29. Luk. VIII, 43 f. *ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος*, der Blutfluss. Kap. XXII, 44. *θρόμβοι αἵματος*, Blutstropfen. Joh. XIX, 34. *αἷμα καὶ ὕδωρ*, Blut und Wasser, welches aus Jesu Seite floss. Apg. XV, 20. 29. XXI, 25. *ἀπὸ πνικτοῦ καὶ αἵματος.* Allenfalls Hebr. IX, 7. 12. 13. 19. X, 4. 19. u. s. f., wiewohl es auch hier schon nicht sowohl auf das Blut, als Substanz, wie auf dessen Vergiessung abgesehen ist.

Wie *αἷμα* mit *σάρξ* verbunden gleichsam als dessen Erregung und Belebung betrachtet werde, ist gezeigt worden. Vgl. hier noch Etym. M. u. d. W. *Αἷμα ἡ ψυχὴ κατὰ Ἐμπεδοκλῆν.* Suidas desgleichen nennt es *τὸ ζωτικὸν τοῦ ἀνθρώπου.* Für unsern vorliegenden Zweck haben wir hauptsächlich auf die Bedeutung Blutvergiessung, d. i. Lebensaufopferung, zu achten, welche auch bei weitem am häufigsten in den biblischen Büchern vorkommt.

Nämlich Jemandes Blut vergiessen, *ἐκχέειν* oder *ἐκχύνειν τὸ αἷμά τινος*, hiess eben so viel,

als ihm das Leben nehmen, ihn gewaltsam tödten. In sehr vielen Stellen, wo αἷμα vorkommt, wird diese Beziehung, die nicht immer durch Beisätze ausdrücklich angezeigt ist, von den Auslegern verkannt: man denkt an die Materie des Bluts, während allein von dessen Vergiessung, d. h. von Jemandes Aufopferung oder Tödtung im Text die Rede ist. Eine Menge neutestamentischer Aussprüche gewinnen, sobald man dies vor Augen hat, gleich eine neue, völlig unanstössige Gestalt und hinreichendes Licht: man kann der gesuchten, unerweisslichen Deutungen leicht entrathen, welche Wörterbücher und Commentare noch immer in langer Reihe und unter viel zu viele Nummern zersplittert herzählen. Von wie bedeutendem Einflusse in der Abendmahlslehre die richtige Fassung des αἷμα sey, wird sich nachher zeigen.

Zum Beweise des Gesagten berufen wir uns auf diese Schriftstellen.

Matth. XXIII, 30. εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἤμεθα κοινωνοὶ αὐτῶν ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν. Wir hätten nicht Theil genommen an der Ermordung der Propheten. V, 35. ὅπως ἔλθῃ ἐφ᾽ ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυνόμενον ἐπὶ τῆς γῆς, ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου, κτλ. — Jedes fromme Menschenleben, das gewaltsam vertilgt worden auf Erden, von der Ermordung des Abel an bis u. s. w. — Kap. XXVII, 4. 6. 8. 24. 25. παραδοὺς αἷμα ἀθῷον· ein schuldloses Leben zum Tode überliefern; — τιμὴ αἵματος· Preis eines Mordes; — ἀγρὸς αἵματος· Mordacker; — τὸ αἷμα

ἐφ᾽ ἡμας· seine Hinrichtung komme auf uns, d. i. werde uns angerechnet. — Luk. XI, 50 f. ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν — ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης, κτλ. — Apg. I, 19. V, 28. XX, 28. XXII, 20. ὅτε ἐξεχεῖτο τὸ αἷμα Στεφάνου. — Röm. III, 25. V, 9. vgl. 8. 10. Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε· — — δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ (durch seinen Aufopferungstod, nicht durch die Substanz seines Blutes,) σωθησόμεθα· — — κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, κτλ. — Eph. I, 7. II, 13. Kol. I, 14. 20. διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ· (gewaltsame Tödtung am Kreuz;) Hebr. XII, 4. οὔπω μέχρις αἵματος ἀντικατίστητε, κτλ. Kap. IX, 15 ff. wechseln beständig mit einander ab, θάνατος, νεκρός, θυσία und αἷμα. Das οὐ-χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται, nicht ohne Blutvergiessen, Tödtung, eingeweiht, V, 18. steht ganz parallel dem θανάτου γενομένου V, 15. und dem θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου V, 16. Vgl. dazu V, 19. 20., wo αἷμα stets vom Vergiessen des Bluts verstanden werden muss. V, 22. wechselt gar αἱματεκχυσία und αἷμα mit einander ab; und V, 23. folgt in gleicher Reihe θυσία, Opferung. V, 25. wird abgewechselt mit προςφέρειν ἑαυτόν und εἰςέρχεσθαι ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ. V, 26. steht dafür διὰ τῆς θυσίας ἑαυτοῦ πεφανέρωται. Vgl. dazu V, 12. und 28. (Im letztern Verse sind wir rücksehend auf V, 7. 18. 22. und auf den Grund nicht verwerflicher Urkunden sehr geneigt χωρὶς αἵματος, anstatt des missfälligen χωρὶς ἁμαρτίας, zu lesen.) — Desgleichen Kap. X, 10 ff. διὰ τῆς προςφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ

ἐφάπαξ· dafür V, 11. τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων θυσίας· V, 12. μίαν — — προσενέγκας θυσίαν· V, 14. μιᾷ — προσφορᾷ τετελείωκεν, κτλ. und nun V, 19 f. ἔχοντες — παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδόν — διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ᾿ ἔστι τῆς σαρκός αὑτοῦ. Jenes, blutiger Tod, dieses auch, Zerstörung seines lebendigen Daseyns auf der Erde. Vgl. Eph. II, 15. 13. 1 Joh. I, 7. 1 Petr. I, 2. 19.

Wollte man in diesen Stellen von der Vergiessung des Blutes, oder überhaupt, (da ja nicht in jedem Falle, z. B. bei der Steinigung, das Blut in Wahrheit vergossen zu werden brauchte, um zu tödten; so wie auch umgekehrt Blut vergossen werden konnte ohne Ermordung,) von der gewaltsamen Tödtung absehen, und nicht eben daran vorzugsweise fest halten: so erschiene Alles unklar, unangemessen, ja hie und da widersinnig. Auch in den Abschnitten vom Abendmahl kann der Ausdruck nicht anders, als in der angegebenen Beziehung richtig gefasst werden. An des Blutes Christi Substanz ist bei den Einsetzungsworten auch nicht gedacht worden, sondern allein an seine Lebensaufopferung.

Missverstanden scheinen diese Stellen des neuen Testaments bisher zu seyn: Apg. XVIII, 6., wo Paulus zu den seiner Lehre widerstrebenden und lästernden Juden mit dem Symbol des Ausschüttelns seiner Kleider sagt: τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν, καθαρὸς ἐγὼ, κτλ. und Kap. XX, 26. Διὸ μαρτύρομαι ὑμῖν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ, ὅτι καθαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων. Aber ihnen liegt dieselbe Vorstel-

lung zum Grunde, wie den vorher angeführten. Euer Untergang, sagt der Apostel, die wohlverdiente Todesstrafe (für die Lästerung, für das Widerstreben gegen Gott und seine euch angebotene Gnade, — *ἀντιτασσομένων — αὐτῶν καὶ βλασφημούντων*,) kommt auf euer eigenes Haupt; ihr selbst habt ihn verschuldet und seyd dafür verantwortlich; ich bin rein und frei von Schuld. Auf gleiche Weise in der zweiten Stelle. *Τὸ αἷμά τινος ἔρχεται* oder *ἐστὶ ἐπί τινα*, oder *ἐπὶ τὴν κεφαλήν τινος*, der Tod Jemandes fällt Einem zur Last, er hat ihn verschuldet und zu verantworten. Aus 2 Sam. I, 16. *τὸ αἷμά σου ἐπὶ τὴν κεφαλήν σου*, scheint die eben bemerkte Stelle der Apostelgeschichte entsprungen zu seyn. Jerem. LI, 35. *καὶ τὸ αἷμά μου ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Χαλδαίους, ἐρεῖ Ἱερουσαλήμ.* Hesek. XVIII, 13. a. E. *τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐπ' αὐτὸν ἔσται.* Matth. XVII, 25. *τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν.* Kap. XXIII, 35. Apg. V, 28. *καὶ βούλεσθε ἐπαγαγεῖν ἐφ' ἡμᾶς τὸ αἷμα τοῦ ἀνθρώπου τούτου·* und ihr wollet auf uns bringen, uns aufbürden, die Ermordung dieses Menschen. Ingleichen *ἐκζητεῖν τὸ αἷμά τινος* Luk. XI, 50. 51. gerade wie *ζητεῖν τὴν ψυχήν τινος.* — *Ἐκδικεῖν τὸ αἷμά τινος*, Jemandes Ermordung rächen. Offenb. VI, 10.

Bei Apg. II, 20. vgl. Offenb. VI, 12. *ἡ σελήνη εἰς αἷμα — — μεταστραφήσεται· — καὶ ἡ σελήνη ὅλη ἐγένετο ὡς αἷμα·* meinen die Ausleger, sey nur die rothe Blutfarbe mit *αἷμα* angedeutet. Aber damit fiele der wesentlichste Punct des zur Vergleichung gewählten Bildes hinweg. Auf Blutvergiessen vielmehr,

auf Ermordungen, sollte das Himmelszeichen des wie Blut erscheinenden Mondes hindeuten.

2 Mos. XXXIV, 25. kommt sogar vor *σφάζειν αἷμα*, Blut schlachten, d. h. frisches, gesundes Leben hinopfern.

Zweifelhaft könnten vielleicht erscheinen Joh. I, 13. *οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων*, (Geblüt) — *οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός*, (Trieb, Begierde eines Mannes,) *ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*· und Apg. XVII, 26. *ἐποίησεν ἐξ ἑνὸς αἵματος πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, κτλ.* — wovon gemeint wird, dass *αἷμα* so viel als *stirps*, Stamm, bedeute. Hesychius mochte wohl diese Stellen im Auge haben, indem er schrieb: *Αἷμα· γένος· σπέρμα·* und Suidas: *Αἷμα· τὸ γένος.* Aber auch hier kann man den Grundgedanken, physisches Menschenleben und dessen Ursprung, Lebensanfang durch fleischliche Erzeugung, festhalten. Wie im Blute nach alter Vorstellung das Leben war, so entsprang aus demselben das neue Leben der Nachkommenschaft: die Fortpflanzung geschah mittelst des Blutes; die Ernährung und Bildung des Embryo gleichfalls durch das Blut. Davon die Idee und der Ausdruck Blutsverwandtschaft, welche im Griechichen gleichfalls mit *αἷμα* bezeichnet wird. — Die letztgedachte Stelle sagt also aus, dass von Eines Menschen Leben, (Lebensblut,) des Adam nämlich, alles weitere physische Menschenleben ausgegangen sey. Und das ist ja die allgemeine Bibellehre. In der andern soll eine andre Art der Geburt und des Daseyns, die höhere, geistige aus Gott, die im innern Menschen anhebt, im Gegensatz zur physischen Erzeugung, (*ἐξ αἱμάτων*,) also un-

eigentliche Geburt, Zeugung von oben her, bemerklich gemacht werden: *γεννᾶσθαι ἄνωθεν*, — *ἐκ θεοῦ*, — *ἐκ πνεύματος*.

Mit *ψυχή* tritt *αἷμα* in der Bedeutung bisweilen ganz nahe zusammen, wird ihm jedoch niemals völlig gleich. Das Leben bezeichnen beide, und zwar beide das natürliche Leben, gegenüber vom höhern göttlichen Geistesleben, welches *ζωὴ* heisst. Das Leben hingeben, aufopfern, wird durch *δοῦναι*, *παραδοῦναι*, oder wie Johannes schreibt, *τιθέναι τὴν ψυχὴν* ausgedrückt, wie durch *τὸ αἷμα προςφέρειν*, *δοῦναι*, *παραδοῦναι*. Ebenso *ζητεῖν τὴν ψυχήν*, wie *ζητεῖν τὸ αἷμά τινος*. Vgl. Matth. XX, 28. Mark. X, 45. Joh. X, 11. 15. 17. XIII, 37. 38. XV, 13. Apg. XV, 26. Röm. XI, 3. 1 Joh. III, 16. — Matth. XXVII, 4. Hebr. IX, 14. u. a. Demungeachtet ist der Unterschied zwischen beiden noch sehr bedeutend. Indem *ψυχή* zwischen *σῶμα* und *πνεῦμα* hinläuft, (vgl. Hebr. IV, 12. Phil. I, 27.) und sich zu dem erstern so verhält, wie *αἷμα* zu *σάρξ*, so bekommt es in gleichem Maasse eine höhere Stellung, wie *σῶμα* gegenüber von *σάρξ*. Nämlich *αἷμα* will nichts, als das physische Lebendigseyn, im Gegensatz des Erblasst- und Getödtetseyns, nebst den damit unmittelbar verbundenen niedersten Lebensregungen bezeichnen. *Ψυχή* hingegen umfasst die Gesammtheit aller Lebensfunctionen des Menschen, mit Ausnahme allein der höchsten im freien Geiste, und bedeutet auch das, was wir Gemüth und Seele, Herz und Gefühl nennen; was aber gleichwohl noch gar sehr verschieden ist von dem höheren Geistesleben (*ζωὴ πνεύματος*), dem Leben über den irdi-

schen Verhältnissen, welches von den zeitlichen Dingen nicht berührt, vom Tode selbst nicht verletzt werden kann. Und so giebt es Stellen genug, wo weder *αἷμα* mit *ψυχή*, noch *ψυχή* mit *αἷμα* zu verwechseln ist. Es wird vollkommen begreiflich, warum sich *σάρξ καὶ ψυχή* so wenig, als *σῶμα καὶ αἷμα* auf die Weise, wie das häufige *σάρξ καὶ αἷμα* verbunden finden *). Vgl. unter vielen Matth. XXVI, 38. Mark. XIV, 34. *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου.* Joh. XII, 27. *νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται.* Von dem blossen Natur- und Leibesleben, Lebendigseyn, (*αἷμα*) konnte das so wenig gesagt werden, als von dem ewigen Geistesleben Christi in Gott (*πνεῦμα, ζωή*). Luk. I, 46. *μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον·* mein Gemüth, die sich glücklich fühlende Seele, erhebet, lobpreiset den Herrn. Kap. XII, 19. *ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου· ψυχή, ἔχεις κτλ.* ich will zu meinem Herzen sagen, u. s. f. Apg. XIV, 2. *οἱ δὲ ἀπειθοῦντες Ἰουδαῖοι ἐπήγειραν καὶ ἐκάκωσαν τὰς ψυχάς τῶν ἐθνῶν κατὰ τῶν ἀδελφῶν·* — sie erbitterten die Gemüther der Heiden wider die Brüder. V, 22. *ἐπιστηρίζοντες τὰς ψυχάς τῶν μαθητῶν.* Hebr. VI, 19. *ἣν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ, κτλ.* 1 Petr. I, 22. *τὰς ψυχάς ὑμῶν ἡγνικότες, κτλ.*

Endlich müssen wir noch auf diesen Unterschied aufmerksam machen. Der Verlust der *ψυχή* findet

*) Die einzige Stelle 1 Kor. XI, 27., welche mit einigem Schein entgegengebracht werden könnte, gilt auch nicht einmal als eine Ausnahme von der Regel. Schon der beigefügte Artikel macht fühlbar, dass sie nicht zu vergleichen sey. Das Zusammentreffen der beiden, uneigentlich gebrauchten Worte *σῶμα* und *αἷμα* ist hier ein ganz zufälliges, durch das Vorausgegangene bedingt und vollkommen in der Ordnung.

Statt auch im natürlichen Tode: da entweicht das Leben mit allen seinen Empfindungen und Gefühlen. *Αἷμα* findet seine Stelle nur da, wo von gewaltsamer Tödtung, wenn auch nicht immer von wirklicher Blutvergiessung die Rede ist. Wenn Christus und auch Petrus sagt: *τὴν ψυχήν ὑπὲρ ὑμῶν — ὑπέρ σου δώσω* oder *θήσω,* so heisst das überhaupt: Ich will mein Leben lassen für euch, — für dich; nicht gerade, ich will mich für euch umbringen oder hinrichten lassen. Von der grossen Liebe, die der Heiland allen den Seinen zur Pflicht macht, das Leben ganz ihren Brüdern zu weihen und es für sie zu lassen, so allgemein ist es zu verstehen. Stände *αἷμα* für *ψυχή*, so wäre bestimmt ausgesprochen: Ich will mein Blut für euch vergiessen, für dich mich hinopfern lassen. Jenes Erstere sagte Christus oft zu seinen Freunden, Matth. XX, 28. Mark. X, 45. Joh. X, 11. 15. 17. XV, 13. u. a. m. Das Letztere wurde von ihm selbst wohl niemals, und vor der wirklich erfolgten Hinrichtung auch von keinem Andern gesagt. Erst in dem Augenblick, da dieser gewaltsame Tod unmittelbar gegenwärtig bevorstand, und um der auf das geschlachtete Osterlamm hinweisenden Parallele willen, bediente sich der Erlöser des Ausdrucks *αἷμα*· und gleicherweise einige Schriftsteller des neuen Testaments, insbesondere der Verfasser des Briefs an die Hebräer, um die Versöhnungslehre nach Analogie der alttestamentischen Sühnopfer in vollkommener Parallele durchführen zu können. Sie sagen dann nicht mehr: *τὴν ψυχὴν ἔδωκε* oder *ἔθηκε,* sondern: *τὸ αἷμα ἐξέχεε, αἷμα τοῦ σταυροῦ, — — ῥαντισμοῦ, — σταυρωθῆναι,* u. s. w. alles Hinsicht nehmend auf

die gewaltsame Tödtung. Das Heil seines ganzen Lebens auf Erden wird mehr und mehr übersehen, oder tritt in den Hintergrund; nur die letzte Opferung dieses Lebens hält man vorzugsweise fest und bringt sie in mannigfaltige dogmatische Anwendung. Wie aber diese Richtung zu manchen Verkehrungen der Lehre von der Erlösung und Versöhnung (stellvertretende Genugthuung durch vergossenes wirkliches Blut!!) den Anlass dargeboten, haben wir dieses Orts nicht weiter zu verfolgen.

In dem Satze *μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν·* sorget nicht für euer Leben, Matth. VI, 25. Luk. XII, 22 f. wird die Sorge um das natürliche Leben und Wohlseyn ganz im Allgemeinen, und um dessen Erhaltung abgewiesen. Stände *τῷ αἵματι ὑμῶν*, so könnte das nur von der Besorgniss, das reinphysische Leben durch gewaltsamen Tod einzubüssen, verstanden werden.

Doch vielleicht schon mehr als genug zur Bestimmung des wahren Sinns der beleuchteten Redeweisen.

D. *ΤΟΥΤΟ ΕΣΤΙ.* HOC EST. DAS IST.

Wer auf die Wörtlein *τοῦτό ἐστι*, das ist, in den Einsetzungsworten des Abendmahls ein so grosses Gewicht legt, dass er die Entscheidung über den Sinn der ganzen Handlung ausschliesslich davon abhängig seyn lassen will, befindet sich in gleich grosser Gefahr des Irrthums, wie der, welcher in den Abschnitten der Evangelien, wo vom Wandeln Christi auf dem See die Rede ist, durch das alleinige Wörtchen *ἐπὶ* und dessen Bedeutung Alles abthun will, dagegen aber die übrigen umgebenden Verhältnisse, die ganze Physiogno-

nie des Erzählungsstückes bei der Auffassung und Beurtheilung vorbeigeht. So wie sich dort für des ἐπὶ Bedeutung an, bei, und auch für die Bedeutung auf zahlreiche Stellen nachweisen lassen; so kann man gleicherweise für den eigentlichen und uneigentlichen Gebrauch des τοῦτό ἐστι Beispiele in Menge anführen. Mit der leeren Berufung auf den Buchstaben des Textes und etliche verwandte Exempel lässt sich daher so etwas allein nicht abthun: es muss die ganze Beschaffenheit und Art jedes besondern Falles nach allen Seiten sorgfältigst ins Auge gefasst, vor allen Dingen aber der Blick unbefangen und frei behalten werden. Auch wir gedenken, indem wir eine gute Summe Beispiele zum Erweis der tropischen Bedeutung des τοῦτό ἐστι hier zusammenstellen, nicht damit allein die Sache zu entscheiden: nur die Möglichkeit und Befugniss, das Buchstäbliche unbedenklich aufgeben zu können, soll hervorgehen, und also den übrigen, so zahlreichen als gewichtvollen Gründen Raum und Eingang verschafft werden.

Als unbedingt zugegebenen hermeneutischen Grundsatz dürfen wir annehmen: Diejenige Auslegung einer Stelle der heiligen Schrift, welche einen einfach natürlichen, den Denkgesetzen des gesunden Menschen entsprechenden Sinn ungesucht darbeut, verdient den Vorzug vor einer etwas ganz Ungewöhnliches, schwer Begreifliches, oder gar Widersinniges aussprechenden. Um eine von der letztern Art irgend geltend zu machen, müsste man die zwingendsten, unabweislichsten Gründe dafür anführen können, während sich für die schlichte, verständliche Ansicht gar nichts sagen liesse: ein Fall, der niemals vorkommen kann.

Wenden wir diess auf das *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου*, und *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου*, in den Abendmahlsworten an, so muss die Deutung, dieses Brod, wiewohl Brod nach wie vor, ist doch zugleich auch Fleisch, und dieser Wein, obwohl nach wie vor Wein, ist doch eigentlich Blut Christi, jedem Unbefangenen vorläufig unangemessen, schwierig, unbegreiflich vorkommen. Er wird sich jeden Falls nach einer andern umsehen, und jede andre, die irgend einen natürlichern, verständlichern Sinn verspricht, vorziehen. Nur in der äussersten Noth, wenn durchaus kein andrer Ausweg möglich wäre, würde er die buchstäbliche Fassung gelten lassen. Ob eine solche zwingende Nothwendigkeit in vorliegendem Satze vorhanden sey, mögen die folgenden Stellen, deren Parallelismus nicht zu verkennen ist, darthun. In den meisten derselben erscheint es über jeden Zweifel gewiss, dass *εἶναι* bloss zur Bezeichnung einer solchen comparativen Darstellung, wie wir oben Abschn. I. erwähnt haben, gebraucht ist, nicht aber Vorgehendes und Nachfolgendes als materiell identificirt, als in einander verwandelt, so dass das Eine aufhörte zu seyn, was es zuvor war, als Eins in und unter dem Andern räumlich enthalten, darstellt. Wir wollen aber nicht bloss Beispiele der Form *ἐστί*, sondern auch der andern Personen, Geschlechter und Zeiten zusammenstellen. Mit der dritten Person mag indess schicklicherweise der Anfang gemacht werden.

Apg. II, 16. *Τοῦτό ἐστι τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ.* Dieses ist, d. h. dieses bezeichnet, deutet an, oder das ist gemeint mit dem Ausspruche des Propheten Joel, u. s. w. Denn dass

die Ereignisse des Pfingstfestes in Jerusalem, worauf *τοῦτο* zurückweiset, in der Sache und eigentlichen Sinnes Eins und dasselbe gewesen mit der Jahrhunderte früher gesprochenen Rede des Propheten Joel, kann nicht behauptet werden. Doch ist geschrieben: *τοῦτό ἐστι.*

1 Petr. I, 25. *Τοῦτο δέ ἐστι τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς·* Dieses ist das euch verkündigte Evangeliumswort. Aber es kann das *τοῦτό ἐστι* nur ebenso, wie in der vorbemerkten Stelle, durchaus nicht eigentlich oder buchstäblich genommen werden. Denn das zuvor Erwähnte, worauf sich *τοῦτο* bezieht, ist ein Spruch des alten Testaments; (*τὸ δὲ ῥῆμα Κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα·* Das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit. Jes. XL, 7.) folglich war es nicht wirklich das nämliche Evangeliumswort, welches den Lesern des Petrus war gepredigt worden. Gleichwohl lesen wir *τοῦτό ἐστι.*

Philem. 12. *Σὺ δὲ αὐτόν, (τὸν Ὀνήσιμον,) τοῦτ᾽ ἔστι τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, προςλαβοῦ·* Du aber, nimm ihn, das ist, (das heisst, will sagen, gilt gleich,) mein eigen Herz, wohl auf.

Matth. XXVII, 46. *Ἠλί, ἠλί, λαμὰ σαβαχθανί; τοῦτ᾽ ἔστι· θεέ μου, θεέ μου, ἱνατί με ἐγκατέλιπες;* das heisst u. s. w. Denn Eins und dasselbe ist Beides doch nicht, obgleich dasselbe durch beides bezeichnet wird: jenes sind hebräische, dieses griechische Worte. Demungeachtet *τοῦτό ἐστι.* —

Matth. XII, 7. vgl. IX, 13. *εἰ δὲ ἐγνώκειτε, τί ἐστιν· „ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν“ κτλ.* Wenn ihr verständet, was das sagen will, zu bedeuten hat: „Menschenliebe, mitleidsvolle Theilnahme will ich, und nicht

Opfer" u. s. w. — Joh. XVI, 17. 18. *Τί ἐστι τοῦτο, ὃ λέγει ἡμῖν·* Was meint er damit, was will das bedeuten, dass er uns sagt, u. s. w. — *Τοῦτο τί ἐστιν ὃ λέγει τὸ μικρόν;* —

Luk. XII, 1. *προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων, ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις.* Ist nun der Sauerteig der Pharisäer wirklich Verstellung, weil dasteht *ἐστὶ* und nicht *σημαίνει* oder *ὅμοιόν ἐστι?* oder stellt er sie nicht bloss vor?

Ganz so Apg. I, 19. *Ἀκελδαμά, τοῦτ᾽ ἔστι, χώριον αἵματος·* das bedeutet, das heisst Blutacker: (denn *Ἀκελδαμά* ist nicht selbst der Blutacker, es bedeutet ihn nur.) — Hebr. VII, 2. *βασιλεὺς Σαλὴμ, ὅ ἐστι* (das bedeutet) *βασιλεὺς εἰρήνης.* — Mark. III, 17. *Βοανεργές, ὅ ἐστιν* (das bedeutet) *υἱοὶ βροντῆς.* Ebenso Kap. VII, 11. 34. Kap. XII, 42. *λεπτὰ δύο, ὅ ἐστι κοδράντης·* (die sind, gelten gleich einem Quadrans.) — Kap. XV, 42. *ἦν παρασκευὴ, ὅ ἐστι προσάββατον.* —

Luk. XX, 17. *Τί οὖν ἐστι τὸ γεγραμμένον τοῦτο· „Λίθον, ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες" κτλ.* Was ist nun dieses? u. s. f. Keinesweges! sondern: Was ist nun gemeint mit diesem, u. s. w., oder: Was will bedeuten diese Schriftstelle: „Der Stein, den die Bauleute verwarfen" u. s. f. Apg. IV, 11. ebenso: *οὗτός ἐστιν ὁ λίθος, κτλ.* Dieser (Christus) ist der Stein.

Mark. VII, 2. *Κοιναῖς χερσί, τοῦτ᾽ ἐστὶν ἀνίπτοις, ἐσθίοντας ἄρτους·* mit gemeinen Händen, das ist, deutlicher, das heisst, will sagen, mit ungewaschenen Händen, die Mahlzeit halten.

Röm. I, 12. *Ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα τι μετα-*

δῷ χάρισμα ὑμῖν πνευματικόν, εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς· τοῦτο δέ ἐστι, συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν κτλ. Auch hier kann τοῦτό ἐστι nicht anders verstanden werden, als, damit meine, verstehe ich, das heisst. — Gleicherweise Kap. IX, 8. „Ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα,“ τοῦτ᾿ ἔστιν, οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκός, ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα. „Durch Isaak wird dir Nachkommenschaft werden“: das will sagen, damit ist gemeint, nicht die Fleischeskinder sind Gottes Kinder, sondern die Verheissungskinder werden für Nachkommenschaft gerechnet. —

Nicht anders Röm. X, 6 ff. Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ᾿ ἔστι (will sagen) Χριστὸν καταγαγεῖν. Ἤ, τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ᾿ ἔστι (ich meine) Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν. — — „ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου.“ τοῦτ᾿ ἔστι (damit, nämlich mit diesem alttest. Ausspruche, ist gemeint) τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως, ὃ κηρύσσομεν.

Hebr. VII, 5. ἀποδεκατοῦν τὸν λαὸν — — τοῦτ᾿ ἔστι (das heisst) τοὺς ἀδελφοὺς ἑαυτῶν. — Kap. IX, 11. οὐ χειροποιήτου, τοῦτ᾿ ἔστιν (will sagen) οὐ ταύτης τῆς κτίσεως. — Kap. X, 20. διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ᾿ ἔστι, τῆς σαρκὸς αὐτοῦ· Durch den Vorhang, das ist, sein Fleisch. — Warum hat hier noch Niemand den Vorhang vor dem Allerheiligsten und das Fleisch Christi identificirt? Der Buchstabe des τοῦτό ἐστι berechtigte doch dazu nicht weniger, als in den Stellen vom Abendmahl zur Identificirung des Leibes und Blutes Christi mit den Substanzen des Brodes und Weins? —

Kap. XIII, 15. ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διαπαντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ᾽ ἔστι (ich meine) καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

1 Petr. III, 20. εἰς ἣν ὀλίγαι, τοῦτ᾽ ἔστιν (nämlich, das heisst, — sintemal Wenige doch nicht Achte sind,) ὀκτώ, ψυχαί διεσώθησαν.

Mark. III, 35. vgl. Luk. VIII, 21. und Matth. XII, 48 ff. sagt Christus hinsehend und hinweisend auf seine gläubigen Zuhörer, gegenüber von seinem wirklichen Blutsverwandten: οὗτος ἀδελφός μου — καὶ μήτηρ ἐστί· — μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν, οἱ κτλ. d. h. unter diesen verstehe ich meine Mutter und meine Brüder. — Ferner, Matth. XIII, 38. Οὗτοί εἰσιν οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας· und — εἰσὶν οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ. Mark. IV, 15. 16. 18. 20. (vgl. daneben Matth. XIII, 19 ff.) οὗτοί εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδόν· — οὗτοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι· — οὗτοί εἰσιν οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι· — οὗτοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν καλὴν σπαρέντες· damit sind diejenigen bezeichnet, vorgestellt, oder, dergleichen sind die, u. s. w. Luk. VIII, 11 ff. schreibt ausdrücklich: ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Οἱ δὲ παρὰ τὴν ὁδὸν εἰσὶν οἱ ἀκούοντες· — τὸ δὲ εἰς τὰς ἀκάνθας πεσόν, οὗτοί εἰσιν οἱ ἀκούσαντες κτλ. Kap. XV, 31. — und wer hat diess noch jemals missverstanden oder in Widersinn zu verkehren gewagt?

2 Petr. II, 17. Οὗτοί εἰσι πηγαὶ ἄνυδροι καὶ ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμενοι· Diese (falsche Propheten) sind wasserlose Brunnen und Nebel u. s. w. — Jud. 12. οὗτοί εἰσιν ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες· diese sind die Klippen eurer Liebesmahle: Alles diess völlig so ausgedrückt, wie das Eigentliche, V, 16.

Οὗτοί εἰσι γογγυσταὶ κτλ. V, 19. *Οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες ἑαυτοὺς κτλ.*

Gal. III, 7. *Οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ·* Diese (die Glaubenden, nicht Abrahams wirkliche Nachkommen,) sind Söhne Abrahams, d. i. gelten dafür. — Kap. IV, 24. *Αὗταί εἰσι δύο διαθῆκαι·* Diese (Sara und Hagar) sind, d. i. stellen vor, bezeichnen, deuten an, zwei Stiftungen u. s. f. V. 26. *ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ, ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶ μήτηρ ἡμῶν.* Das Jerusalem droben ist die Freie, und diese ist unsre Mutter.

Jak. IV, 14. *ἡ ζωὴ ὑμῶν ἀτμίς — ἐστιν·* Euer Leben ist Rauch, gleicht, ist ähnlich dem Rauch.

Eph. V, 23. *ὅτι ἀνήρ ἐστι κεφαλὴ τῆς γυναικός·* Der Mann ist (stellt vor) das Haupt des Weibes. — Kap. II, 14. *αὐτὸς (Χριστὸς) γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν.* — Kap. I, 23. *ἥτις (ἐκκλησία) ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ.* Die Gemeinde ist (anzusehen als) sein Leib, stellt diesen vor. So auch Kol. I, 18. *καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας.* V, 24. 27. Kap. II, 10. 17. 1 Tim. III, 15.

Joh. VI, 29. *Τοῦτό ἐστι τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ἵνα πιστεύσητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος·* Das ist gemeint mit dem Werke Gottes, (vgl. V, 28. 27.) ihr sollt glauben an den, welchen er abgesendet. — V, 33. *ὁ — ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.* V, 39. 40. 50. 55. *ἡ σάρξ μου ἀληθής ἐστι βρῶσις κτλ.* V, 57. 58. *ὁ τρώγων με, κἀκεῖνος ζήσεται δι᾽ ἐμέ· οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς.* Wer mich geniesst, der wird das höhere Leben haben durch mich: das ist gemeint mit dem Brode, das vom Himmel herabgekommen. Zumal aber V, 63. *τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελά-*

ληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστι καί ζωή ἐστιν. Τὰ ῥήματα heissen die Worte oder Reden, wiefern sie gesprochen werden, im Gegensatz von *γράμματα·* (*λόγος* berücksichtigt den Gehalt;) diese waren nicht selbst Geist und Leben, aber in ihnen und durch sie offenbarte sich der Geist und das göttliche Leben. Also erscheinen sie als äussere Zeichen, Träger und Zeugen desselben zur Weckung und Erregung des höhern Selbstbewusstseyns oder Glaubens der Zuhörer.

1 Joh. II, 2. *αὐτὸς* (*Χριστὸς*) *ἱλασμός ἐστι κτλ.* — Kap. IV, 8. 16. *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστιν.* — Matth. XI, 14. *αὐτός* (*Ἰωάννης*) *ἐστιν Ἡλίας.* Hörte er darum auf der Täufer Johannes zu seyn, weil er als Elias vorgestellt wird?

1 Kor. IV, 17. schreibt Paulus von dem Timotheus: *ἔπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον, ὅς ἐστι τέκνον μου κτλ.* obwohl dieser nur im uneigentlichen Sinne sein Kind war. — Kap. VI, 15 ff. *τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν·* — *ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν·* — *ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν.* Dazu V, 19. Kap. VII, 19. *ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστι καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστι.* Dass Beide buchstäblich Nichts seyen, kann der Apostel nicht sagen wollen; denn Etwas sind sie allerdings. Aber dass Eins wie das Andre nichts gilt, nichts zu bedeuten hat, das will, das behauptet er mit Recht. — In derselben Art, Joh. VIII, 54. *ἐὰν ἐγὼ δοξάζω ἐμαυτόν, ἡ δόξα μου οὐδέν ἐστι.* 1 Kor. X, 16. *τὸ ποτήριον — οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστι;* die Gemeinschaft selbst kann der Kelch unmöglich seyn; aber er stellt sie vor. Kap. XI, 7. *γυνὴ — δόξα ἀνδρός ἐστι.* V, 24. 25. Daher ebenso: *τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα,* und, *τοῦτο τὸ*

ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν. Ein Kelch kann im eigentlichen Sinn wieder nicht eine Stiftung seyn, sondern dieselbe nur vorstellen und bezeichnen. Kap. XVI, 15. *οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας.* 2 Kor. III, 17. *ὁ — κύριος τὸ πνεῦμά ἐστι.* vgl. was folgt: *οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου κτλ.*

Hieher kann man auch viele Stellen zählen, wo *ἐστὶ* zwar dem Sprachgebrauch gemäss im Satze weggelassen wird, aber nothwendig zuzudenken ist; wie hinter *ἴδε, ἰδού*, u. ähnlichen. Joh. I, 29. 36. *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ·* Siehe, das ist Gottes Lamm! Kap. XIX, 26. 27. wo der sterbende Erlöser zu seiner Mutter Maria hinblickend auf seinen Schüler Johannes sagt: *γύναι, ἰδοὺ ὁ υἱός σου.* Weib, siehe, der ist dein Sohn! und zum Johannes: *ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου.* Siehe, sie ist deine Mutter! — Mark. III, 34. 35. *ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου·* Siehe, das sind meine Mutter und meine Brüder; wofür im nächsten Verse das vollständige, *οὗτος ἀδελφός μου — καὶ μήτηρ ἐστί* (vgl. Luk. VIII, 21. Matth. XII, 49 f.) zu lesen ist. Gleichwohl denkt Niemand an leibliche Verwandte Christi.

Jetzt auch einige Beispiele des tropischen Gebrauchs von *εἶναι* in andern Personen und Zeitformen.

Joh. XV, 1. 5. spricht Christus: *ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος·* Ich bin der Weinstock: — *ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστι·* Mein Vater ist der Gärtner: — *ὑμεῖς (ἐστε) τὰ κλήματα·* Ihr seyd die Weinreben. Kap. XIV, 6. sagt er: *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή·* Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Kap. XI, 25. *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις·* Ich bin die Auferstehung. Kap. X, 7. 9. *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων·*

Ich bin die Thür der Schaafe. V, 11. 14. ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· Ich bin der gute Hirt. Kap. VI, 35. 41. 48. 51. ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, — ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, — ὁ ζῶν· Ich bin das Lebensbrod. Kap. VIII, 12. ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· Ich bin das Licht der Welt. Kap. I, 23. sagt der Täufer: ἐγώ (εἰμι) φωνὴ βοῶντος· Ich bin eines Rufenden Stimme. Offenb. I, 8. 11. XXI, 6. XXII, 13. 16. ἐγώ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω.

Matth. XVIII, 20. verspricht Christus: οὗ γάρ εἰσι δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν· und Kap. XXVIII, 20. ἐγὼ μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας, ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. Nicht anders als uneigentlich, nur von seiner geistigen Gegenwart kann beides verstanden werden. Doch stand er in leiblicher Gestalt vor den Jüngern, zu denen er redete, und dem Buchstaben nach musste unter ἐγώ sein irdisches Daseyn immer mit inbegriffen werden.

Phil. III, 3. ἡμεῖς ἐσμεν ἡ περιτομή· Wir sind die Beschneidung. 1 Kor. X, 17. ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· Ein Leib sind wir, die Vielen. Kap. III, 9. θεοῦ — ἐσμεν συνεργοί· Wir sind Gottes Mitarbeiter, Gehülfen. 2 Kor. I, 14. καύχημα ὑμῶν ἐσμεν· Kap. II, 15. Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ· Wir sind ein Wohlgeruch Christi für Gott. Gal. IV, 28. ἡμεῖς ἐπαγγελίας τέκνα ἐσμέν. Eph. IV, 25. ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη. Kap. V, 30. μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκός αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ. Röm. XII, 5. ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ. Kap. VIII, 16. ὅτι τέκνα ἐσμὲν τοῦ θεοῦ. 1 Joh. III, 2. ebenso V, 19. ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν. Kap. IV, 6. V, 19. ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν· Wir sind aus der Wahrheit, — aus Gott.

Joh. VIII, 33. *σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν.* Kap. IX, 28. *ἡμεῖς — Μωϋσέως ἐσμὲν μαθηταί.* 1 Joh. IV, 17. *καθὼς ἐκεῖνός (ὁ θεὸς) ἐστι, καὶ ἡμεῖς ἐσμεν κτλ.* Hebr. III, 6. *οὗ (θεοῦ) οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς·* Wir sind sein Haus. Ueberall muss das wir sind uneigentlich verstanden werden.

Matth. XVI, 23. spricht der Herr zum Petrus: *σκάνδαλόν μου εἶ·* Du bist mein Anstoss, für: Du legst mir einen Fallstrick, Du giebst mir ein Aergerniss. V, 18. *σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω κτλ.* Du bist ein Fels, und auf diesem Felsen will ich bauen u. s. w. Joh. VIII, 48. entgegnen die Juden Christo: *Οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς, ὅτι Σαμαρείτης εἶ σύ κτλ.* Dass du Samariter bist, wiewohl sie ganz gut wussten, dass er Jude und kein wirklicher Samariter war.

Matth. V, 13. 14. spricht Jesus zu seinen Schülern: *ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς·* und *ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου·* (genau so, wie Christus sich selbst in der obigen Johanneischen Stelle Kap. VIII, 12. nennt,) Ihr seyd das Salz der Erde, und, Ihr seyd das Licht der Welt. Kap. XXIII, 8. *πάντες — ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε.* V, 31. *υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας·* Vgl. das Vorherige. Joh. VIII, 37. *σπέρμα Ἀβραάμ ἐστε.* V, 44. *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ·* Vgl. V, 39. 47. und Kap. XV, 19. Kap. X, 34. *θεοί ἐστε* (von Menschen): Ihr seyd Götter. —

Apg. III, 25. sagt Petrus zu seinen Zuhörern: *ὑμεῖς ἐστε οἱ υἱοὶ τῶν προφήτων καὶ τῆς διαθήκης·* Ihr seyd die Söhne der Propheten und der Bundesstiftung. 1 Kor. III, 16. 17. vgl. 2 Kor. VI, 16. Ihr seyd der Tempel Gottes. 1 Kor. IX, 1. 2. erklärt der Apostel seinen

Korinthiern: *τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε. — — ἡ — σφραγὶς τῆς ἐμῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε·* Ihr seyd mein Werk, — Ihr seyd das Siegel meines Apostelamts. 1 Thess. II, 20. *ὑμεῖς ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρά.* Kap. V, 5. *πάντες ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε.* Gal. III, 26. 28. 29. 1 Joh. IV, 4. *ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε.*

Der merkwürdigste Ausspruch des Apostels Paulus für unsere vorliegende Betrachtung ist aber ohne Zweifel 1 Kor. XII, 27. der: *ὑμεῖς ἐστε τὸ σῶμα Χριστοῦ·* Ihr seyd der Leib Christi. Damit mag man nun die Einsetzungsworte Jesu: *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου·* Dieses (Brod) ist mein Leib, zusammenhalten, und, da es unmöglich ist beides zugleich buchstäblich zu nehmen, sich zu der schwierigen, ohne Willkürlichkeit kaum zu bewerkstelligenden Entscheidung entschliessen, welcher von beiden Sätzen als eigentlich, welcher als tropisch betrachtet werden soll; oder, was freilich gerathener seyn dürfte, beide uneigentlich zu fassen, und gerade in der Vergleichung beider Aussprüche den sichersten Beweis für den anzunehmenden Tropus zu finden.

Wenn Christus Matth. X, 20. Mark. XIII, 11. zu seinen Aposteln sagte, als er sie des göttlichen Beistandes bei ihrem göttlichen Beruf versichern wollte: *οὐ γάρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν* (Mark. *τὸ ἅγιον*) *τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν·* so meinte er nicht, dass sie nur die todten Sprachmaschinen, der heilige Geist aber eigentlich der Sprecher ihrer Worte seyn sollte: dann hätten sie ja der Unterweisung des Herrn gar nicht erst bedurft. In ihnen redete der göttliche Geist allerdings, nicht heisst es, aus ihnen. Sonst träfen wir ja auch in der Parallele des Lukas,

XII, 12. das Gegentheil: *τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς, ἃ δεῖ εἰπεῖν·* und Kap. XXI, 15. *ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν,* (ich will Euch Mund und Weisheit verleihen,) *ᾗ οὐ δυνήσονται ἀντειπεῖν κτλ.* Und der Scholiast bei Matthaei zu Jak. V, 20. sagt, indem er obige Worte des Herrn als Beweis braucht: *Στόμα δὲ γίνεται τοῦ θεοῦ πᾶς, ὁ τοὺς αὐτοῦ λόγους ἀπαγγέλλων·* Mund Gottes wird ein Jeder, welcher seine Lehren verkündiget. — Wollen wir uns von einem solchen Scholiasten aus dunkeln Zeiten beschämen lassen?

1 Kor. X, 4. spricht Paulus von dem Felsen, aus welchem Moses die Israeliten in der Wüste getränket: *ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός·* Der Fels war Christus. Kap. V, 7. *ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι·* so wie ihr ungesäuert seyd. Eph. V, 8. *ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ.* Joh. V, 35. *ἐκεῖνος* (Johannes) *ἦν ὁ λύχνος ὁ καιόμενος.*

Luk. VIII, 9. *τίς εἴη ἡ παραβολὴ αὕτη·* was diese Parabel bezeichnen, bedeuten solle. V, 11. *ἔστι δὲ αὕτη ἡ παραβολή·* Das stellt diese Parabel vor. Kap. XV, 26. *τί εἴη ταῦτα.* 1 Kor. VI, 16. *ἔσονται — οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν·* sie (Gatte und Gattin) werden beide ein Fleisch seyn. Obgleich die Ausdrücke viel bindender hier zu seyn scheinen, als in den Stellen vom Abendmahl, können sie buchstäblich doch nicht genommen werden.

Luk. III, 23. werden die Liebhaber des Buchstäblichen in den Stellen vom Abendmahl gewiss nicht geneigt seyn, das *ὤν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσήφ,* von Christus streng buchstäblich zu nehmen. Wollen sie

sich aber gleich bleiben, so sind sie dazu genöthigt. Was einer Stelle gerecht, ist der andern billig.

Dass wir uns die Mühe genommen haben, eine solche Menge Parallelstellen zu dem τοῦτό ἐστι in der Abendmahlslehre, obwohl bloss aus dem neuen Testament, zusammenzustellen, würden wir uns ungern zum Vorwurf gemacht sehen. Die bisherige Art, diesen Ausdruck zu behandeln, die Wichtigkeit des Gegenstandes und der bedeutende Einfluss, welchen jene Wörtlein unleugbar auf seine Fassung schon ausgeübt haben und noch ausüben, mag eine grössere Ausführlichkeit wohl entschuldigen, wo nicht rechtfertigen. Eben durch die grosse Masse ähnlicher Beispiele des uneigentlichen Gebrauchs von εἶναι soll und muss es selbst dem Ungläubigsten einleuchtend werden, dass auch in den Abschnitten vom Abendmahl der nämliche Ausdruck nicht nur ohne Bedenken gleichfalls tropisch verstanden werden könne, sondern nach Lage der Sache also verstanden werden müsse, weil sonst kein natürlicher, der gesunden Vernunft annehmlicher, Gottes und Christi und des reinen Christenthums würdiger Gedanke aus dem Grundtext der Abendmahlslehre zu gewinnen scheint. Ein Beweis für die Nothwendigkeit buchstäblicher Auffassung kann auf keine Weise geführt werden. Da es keinem Zweifel unterliegt, dass die Einsetzungsworte auf den Tod des Erlösers hinweisen, wovon weiterhin mehr gesagt werden wird, so ist es um so weniger zulässig, ihnen gewaltsam eine buchstäbliche Deutung aufzunöthigen. Denn dass Christus von seinem bevorstehenden Tode immer nur andeutungsweise, in uneigentlicher Rede oder unter symbolischen Hinweisungen gesprochen habe, gilt unter den kundigen

Auslegern der Evangelien als gewiss. Daher denn auch seine Schüler von diesen mehr unbestimmten, als deutlichen Anspielungen wenig vernahmen, ja sie öfter gänzlich missverstanden, und weder seinen Tod, noch viel weniger seine Auferstehung erwarteten; auch die letztre, als sie nun wirklich erfolgt war, weder für glaubhaft hielten, noch etwas davon zu begreifen vermochten. Solche Todesandeutungen Christi, die freilich durch die Auffassungsweise der Evangelisten mannigfaltig modificirt, insbesondere aber nach dem Erfolge zum Theil in viel bestimmteren Ausdrücken wiedergegeben worden seyn mögen, finden wir noch Joh. II, 19. 21. Löset diesen Tempel, und ich richte ihn in einigen Tagen auf: wozu der Erzähler urtheilt: Er sagte das von dem Tempel seines Leibes. Kap. XII, 7. 8. Matth. XXVI, 12 ff. Mark. XIV, 7 ff. Die Geschichte seiner Salbung, der er selbst die Deutung auf seine Bestattung beilegt. Joh. XII, 24. 32 f. Wenn das Weizenkorn stirbt, bringt es viel Frucht. Und, Wenn ich erhöhet werde von der Erde, u. s. w. worüber der Evangelist wieder die Erklärung abgibt: Das sagte er, anzudeuten, welches Todes er sterben sollte. Vgl. auch Kap. III, 14. und VIII, 28. XVIII, 32. und betreffend den Petrus, der gleiche Ausdruck Kap. XXI, 19. Matth. XII, 39 f. XVI, 4. und Luk. XI, 29 f. von dem Zeichen des Jonas. Mark. X, 38. Matth. XX, 22. Vermöget ihr den Kelch zu trinken, und euch taufen zu lassen mit der Taufe, womit ich getauft werde? Von den Jüngern aber heisst es stets: Sie wussten nicht, was er sagte, — sie verstanden seine Rede nicht, — sie stritten darüber, was das sey, von den Todten auferstehen, u. s. f. Mark. IX, 31 f. 10. u. a. Luk.

XXIV, 21 f. 25 f. wo ihnen der Herr noch nach erfolgter Auferstehung tadelnd zurufen muss: O, ihr Unverständigen und Trägsinnigen u. s. w.

Doch wir dürfen hierbei noch nicht stehen bleiben. Denn nicht bloss sind wir fest überzeugt, dass das *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* und *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου* uneigentlich gefasst werden k a n n, und dass schlechterdings kein genügender Grund aufzubringen ist, welcher zur buchstäblichen Annahme nöthigte; sondern es erscheint uns im Gegentheil als unumstösslich gewiss, dass diese Sätze uneigentlich genommen werden m ü s s e n, wofern man nicht auf allen in sich zusammenhängenden Sinn verzichten, Christum oder seine Apostel sich selbst widersprechende Dinge aussagen lassen will.

Folgendes lässt sich schwerlich in Abrede stellen.

Wenn *ἐστὶ* zwischen zwei Worten, von denen jedes, sowohl das vorhergehende, wie das nachfolgende ein bestimmter, individuell gedachter Gegenstand, etwas Concretes ist, also steht, dass der eine von diesen Gegenständen dem andern beigemessen, von dem einen der andre ausgesagt wird; so kann dieses *ἐστὶ* n i e m a l s b u c h s t ä b l i c h, sondern m u s s in jedem Falle nothwendig u n e i g e n t l i c h verstanden werden. Es wird dann allemal nur gefasst werden können: s t e l l t v o r, g i l t g l e i c h, b e d e u t e t, w i l l s a g e n, nicht aber im realen Sinn, e s i s t w i r k l i c h. Es versteht sich von selbst, dass diejenigen Fälle hier ausgeschlossen werden müssen, wo das dem *ἐστὶ* nachfolgende Wort ein blosses Prädikat des voraufgehenden ist, oder nur eine Eigenschaft desselben angeben soll, oder auch etwas bloss Allgemeines, nicht ein besonderes Einzelnes, in-

dividuell Begrenztes, bedeutet. Beispiele also, wie: Dieser Tisch ist rund, — dieser Tisch ist Holz, Stein, — Der Mensch ist (im Allgemeinen) ein Körper, ein Thier, ist Staub, u. a. dgl. gehören nicht hieher: wohl aber solche: Diese (bestimmten) Gläser sind meine Augen, oder, sind die Augen des Greises, (diese bestimmten Augen;) — Diese (bestimmte) Speise ist mein Leben; — Die Bibel ist der Grundpfeiler meines Glaubens; — Dieses Standbild ist der Doctor Martin Luther zu Wittenberg; (will mehr sagen, als bedeutet ihn; — es stellt ihn dar, ohne dass er es wahrhaftigerweise, leibhaftig ist;) — Dieser Stab ist mein einzig gesundes Bein; — Du bist meine rechte Hand; — Er ist dein sichres Obdach; — Oder, wenn Jemand im Herbst sagte: Diese (abgefallenen) Blätter sind die Leiber der in diesem Jahr Verstorbenen, oder: Betrachte diesen Rosenzweig: Diese Dornen sind die Trauertage deines Lebens; Diese Blüthen sind die Fest- und Freudentage deiner Jugend. Mehr Exempel bieten die vorhin angeführten Citate aus dem neuen Testament für τοῦτό ἐστι dar.

Warum nun in jedem solchen Fall das verbindende ist, oder bist, oder sind, durchaus figürlich genommen werden muss, leuchtet von selbst ein. Nemlich aus dem einfachen Grunde, dass ein bestimmtes Einzelne, ein abgegrenztes Ding nicht auch ein anderes gleichfalls bestimmt abgesondertes Ding zugleich seyn kann; widrigenfalls es ja aufhören müsste, dieser bestimmte Gegenstand zu seyn. Mit andern Worten: weil Eins nicht Zwei, und Zwei nicht Eins seyn kann.

Der Widerspruch im Satze selbst (*contradictio in adjecto*) tritt augenblicklich zu Tage, sobald man das Buchstäbliche hier geltend machen will. Versuche man's mit welchem aller vorerwähnten Beispiele man wolle. Sind die Gläser, welche auch Augen genannt werden, diese bestimmt vorliegenden Gläser, so können sie meine Augen nicht seyn. Sind sie aber in That und Wahrheit, was doch nicht seyn kann, meine Augen, so sind sie keine Gläser mehr, am wenigsten diese bestimmten Gläser. Es wäre überflüssig, hierüber nur ein Wort zuzusetzen.

In allen bemerkten Fällen muss nun natürlich auch der bestimmte Artikel sich vorfinden: ja das ist gerade seine Bestimmung, ein Ausgesondertes oder ganz Bestimmtes aus der Zahl aller übrigen ähnlichen Gegenstände Geschiedenes, zu bezeichnen. Vgl. Matth. XIV, 17. und Luk. IX, 13. οὐκ ἔχομεν ὧδε εἰ μὴ πέντε ἄρτους (überhaupt) καὶ δύο ἰχθύας. Aber V. 19. (bei Luk. V. 16.) λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους (die bestimmten fünf Brode,) καὶ τοὺς δύο ἰχθύας κτλ. Wo also unter den angegebenen Umständen der Artikel sich vorfindet, da kann um so weniger eine Ungewissheit Statt finden, noch dem Zweifel Raum gegeben werden.

Betrachten wir die mehr erwähnten Einsetzungsworte τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου und τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου nach dem angegebenen Gesichtspuncte, so leuchtet zuvörderst ihr vollkommen gleiches Verhältniss mit den oben angeführten Beispielen ohne Widerrede ein. In dem, was dem ἐστὶ voraufgeht, ist die Bezeichnung des Bestimmten nicht bloss durch den Artikel, sondern sogar durch das Demonstra-

tivpronomen τοῦτο, dieses, bewirkt. Dass dem Sinne nach hiermit auf das gebrochene und dargereichte Brod und auf den dargebotenen Wein hingewiesen sey, unterliegt, wie man auch sonst deuten mag, keinem Zweifel. Was hinter dem ἐστὶ folgt, σῶμα und αἷμα, hat gleichfalls nicht bloss den bestimmenden Artikel, τό, der, das, sondern noch obendrein das Personwort μου· so dass auf diese Weise die besonderste Individualität des bestimmten Leibes und des bestimmten Blutes Christi deutlich bezeichnet ist, und weder im Vor- noch Nachgesetzten an irgend etwas Allgemeines, das nicht *in Concreto* vorgelegen hätte, gedacht werden kann. Wenn nun aber beides, das Brod auf der einen, der Leib Christi auf der andern Seite, — desgleichen der Wein (Kelch) auf der einen, das Blut Christi auf der andern Seite, nur als zwei von einander verschiedene, concrete Gegenstände erkannt werden können; so erscheint es auch absolut unmöglich, dass das Eine zugleich das Andre wirklich sey. Also das Brod, welches Christus brach, konnte nicht zugleich im buchstäblichen Sinne der besondere Leib Christi seyn, weil es eben dieses bestimmte Brod war. Der Wein konnte nicht zugleich das besondere Blut Christi seyn, dieweil es eben dieser bestimmte Wein war. Und weder hat Christus in diesem Ausspruche etwas an sich Unmögliches oder in sich selbst Widersprechendes sagen gewollt, noch haben seine Jünger etwas solches darunter verstehen gekonnt. Das Eine von Beiden sollte nur das Darstellungsmittel des Andern, d. i. dessen Symbol seyn. —

Wer nun aber gleichwohl irgend ein Uebergehen

des einen Körpers in den andern, des **Brodes** in den Leib, des **Weines** in das **Blut**, also eine **Verwandlung** annehmen will, der muss obenein dem Text Gewalt anthun, und dem *ἐστί*, welches nie ein **Werden**, sondern allemal ein **schon Seyn** und fortwährend **Bleiben** bedeutet, die unerhörteste Bedeutung unterschieben. Ein erst vorgehendes Ereigniss, wie das **Verwandeltwerden**, müsste durch *μεταμορφοῦσθαι*, *μετασχηματίζεσθαι*, *μεταστρέφεσθαι*, oder mindestens *γίνεσθαι*, und dergleichen neutestamentische Ausdrücke bezeichnet seyn. Vgl. u. a. Röm. XII, 2. 2 Kor. III, 18. Matth. XVII, 2. Mark. IX, 2. — 1 Kor. IV, 6. 2 Kor. XI, 13—15. Phil. III, 21. Apg. II, 20. Gal. I, 7. Jak. IV, 9. Offenb. XI, 6. *στρέφειν αὐτὰ (τὰ ὕδατα) εἰς αἷμα*. — Luk. XI, 26. Matth. XII, 45. Joh. IV, 14. VIII, 33. X, 16. XV, 8. XVI, 20. Röm. II, 25. *ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονε*. Kap. VII, 13. *τὸ — ἀγαθὸν ἐμοὶ γέγονε θάνατος*. Gal. III, 24. *ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονε*. 1 Kor. I, 30. von Christo: *ὃς ἐγενήθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις*. Offenb. VIII, 8. *ἐγένετο τὸ τρίτον τῆς θαλάσσης αἷμα*. Ebenso Kap. XVI, 3. 4. u. v. a. Doch hiervon genug.

IV.

Johannes gedenkt des Abendmahls an keiner Stelle.

1. Allgemeine Ansicht des Johannes.

Vier Schriftsteller des neuen Testaments geben Bericht von der Einsetzung des heiligen Abendmahls: **Paulus**, 1 Kor. XI, 23 ff. vgl. Kap. X, 16 ff. **Lukas** im Evang. XXII, 14 ff. **Markus** Kap. XIV, 17 ff. und **Matthäus**, Kap. XXVI, 20 ff. An richtiger Auffassung und Auslegung dieser Textesabschnitte muss uns daher Alles gelegen seyn. **Johannes** erwähnt nirgends etwas vom **Abendmahl**. Bei ihm finden wir an der Stelle, wo die andern Evangelisten dieses von Christo verordneten Gebrauchs gedenken, eine andere, nach Zeit, Ort und Umständen, selbst der Bedeutung nach in gewisser Hinsicht verwandte, **symbolische** Handlung, das **Fusswaschen**; welches man nicht ohne Grund den beiden Sacramenten, **Taufe** und **Abendmahl**, bisweilen zur Seite gesetzt hat.

Demnach könnte es scheinen, als ob in einer exegetischen Abhandlung über das **Abendmahl** dieser Evangelist ganz unerwähnt und unberücksichtigt bleiben dürfe. Allein, da es noch immer Theologen gibt,

welche der Meinung sind, dass im VI. Kapitel des Evangeliums vom Abendmahl gehandelt werde, ja dass dieser Abschnitt wohl gar zur Grundlage der wesentlichsten Bestimmungen über die Abendmahlslehre anzunehmen sey, obgleich sogar Luther entgegengesetzter Meinung war; da ferner die Vergleichung des gedachten Johanneischen Kapitels manchen Einfluss auf unsre nachherigen Festsetzungen über den Gegenstand haben dürfte, und insofern nicht zu beseitigen ist; endlich, damit uns nicht der scheinbare Vorwurf gemacht werden möge, dass wir uns unser Geschäft hätten leicht machen und gewisse unsrer Absicht von dieser Seite in den Weg tretende Schwierigkeiten umgehen wollen: so mag zuerst diesem Evangelium eine besondere Betrachtung gewidmet werden, welche hoffentlich auch bei unsern Lesern die Ueberzeugung hervorbringen wird, das Johannes in seinen Schriften von dem Sacrament des Herrenmahles nie geredet. Hierdurch wird sich die alsdann folgende Untersuchung desto sicherer anbahnen und gewisser zu ihrem Ziele führen lassen.

Um aber den Abschnitt des Johanneischen Evangeliums, der nach Einigen vom Abendmahl handeln soll, das VI. Kapitel, gründlich beurtheilen zu können, ist nothwendig, die Grundansichten und den allgemeinen Standpunct seines Verfassers, insbesondere auch dasjenige, was dem VI. Kapitel vorangeht, uns zu vergegenwärtigen. Der Kürze beflissen und nur unsres vorliegenden Zweckes eingedenk, wollen wir uns jedoch auf folgende, zum Theil ohne weitere Beweisführung hingestellte Bemerkungen beschränken, von denen sich gleichwohl erwarten lässt, dass ihnen die Zustimmung der Sachkundigen nicht entgehen wird. Der Aufgabe

besonderer Einleitungen in diesen höchst wichtigen Schriftsteller des Urchristenthums muss die ausführliche Entwickelung und allseitige Begründung des Einzelnen vorbehalten bleiben.

Wie Johannes unter den Verfassern des neuen Testaments vorzugsweise und überall den höhern, geistigen Standpunkt für die Betrachtung des Christenthums und seiner Angelegenheiten fest hält und geltend macht; so lässt er auch seinen Herrn und Meister stets in der höheren, geistigen Region erscheinen, sey es in Rede und Lehre, sey es im Leben und Handeln. Von den drei übrigen Evangelisten unterscheidet er sich in der Hinsicht wesentlich. Der Messias des Johannes erscheint anders, als der des Lukas, Markus und Matthäus, zumal des letztgenannten. Das hat schon das früheste christliche Alterthum anerkannt, und kein vorurtheilsfreier Leser der neuern Zeit wird es bestreiten. Während die ersten Evangelien mehr die irdischen Verhältnisse Christi, das Leben und Wirken und die Schicksale des leiblichen, menschlichen Messias in seiner Nähe und Verbindung mit den Menschen historisch darstellen, steht derselbe im Johannes hoch erhaben über den zeitlichen Dingen in einer über allem menschlichen Verhältniss hinausliegenden Region, und tritt überall auf in seiner ewigen Einheit mit Gott, als dessen einiger Sohn, als der ewige göttliche Logos, der das Licht, die Wahrheit, das Leben selbst ist, und nach dem Rathschluss der unendlichen Liebe diese höchsten Güter auch den sterblichen Erdenbewohnern herabgebracht, um sie gleichfalls zum ewigen Geistesleben, d. i. zur Einheit mit seinem Vater zu führen, sie auch zu Söhnen Gottes zu machen.

Nach vollbrachtem Erdenleben, nach Vollendung seines Werkes, kehrt er in den Schoos des ewigen Vaters zur Herrlichkeit zurück, und dahin zieht er die durch Glauben und Liebe mit ihm Eins gewordenen, die Seinen, zu gleicher Himmelsseligkeit nach. Was auch in diesem Evangelium von irdischen Dingen berührt wird, bekommt doch in der Regel eine überirdische Beziehung und höhere Deutung: in den meisten Fällen dient es nur als Unterlage und Darstellungsmittel der übersinnlichen Verhältnisse. Immer wird gestrebt, die Blicke der Menschen von der Welt hinüberzulenken zum Himmel, vom Zeitlichen zum Ewigen, vom Aeussern zum Innerlichen, vom Wandelbaren zum Wesentlichen. In den wenigen Abschnitten, die Johannes mit den übrigen Evangelisten gemeinschaftlich hat, lässt sich diese Verschiedenheit der Betrachtungsweise am klarsten erkennen, z. B. in der Erzählung von der Speisung Kap. VI. Bei manchen Abschnitten scheint es nur an der mangelhaften Auffassung der Ausleger zu liegen, dass die höhere Beziehung bisher verkannt oder nicht als allein gültig nachgewiesen ist. Die Alexandriner hatten sehr guten Grund, dieses Evangelium urchristlicher Ideen *τὸ πνευματικόν*, (das Geistige,) im Gegensatze der drei historischen, in welchen *τὰ σωματικὰ* erzählt seyen, zu benennen. Clemens Alex. bei Euseb. H. E. VI, 14.

Von einer leiblichen Wundergeburt Christi in der Art, wie sie auf den Grund der ersten Kapitel des Matthäus und Lukas gewöhnlich vorgestellt wird, ist im Johannes keine Spur anzutreffen. Sie konnte nicht nur im Kreise seiner Vorstellungen kein Moment ha-

ben, sondern es lässt sich darin für sie nicht einmal Raum finden. Nach ihm ist, was vom Fleisch geboren, Fleisch, und nur was aus dem Geist geboren, Geist. Bloss dem letztern legt er Werth und Gewicht bei; Jenes gilt ihm nichts. Ob Jesus als Mensch aus Abrahams Geschlecht und Davids Geburtsstadt herstammte, musste auf seinem Standorte und in seinem Lehrkreise gleichgültig erscheinen. Ueberall führt er denselben nur als einen Nazaretaner auf. Vgl. Kap. VII, 27. 41. 42. VIII, 57. 58. und I, 46. 47. Und dass es auch dem Herrn selbst nicht vorzugsweise darauf angekommen, ein Abrahamide oder Davide zu seyn, ist gewiss genug. Matth. XXII, a. E. u. die Parallelstellen. Ein Geschlechtsregister Christi, wo es auch angebracht seyn möchte, würde sich in Johannis Evangelium seltsam ausnehmen. Von dem geistigen Gezeugtseyn und Einsseyn des innern Wesens Christi mit Gott, von dessen Geburt aus Gott weiss er zu reden. Der Logos konnte nicht wie ein Mensch geboren werden, wachsen und zunehmen. Von Christi Hoheit geht bei diesem Evangelisten alle Darstellung aus: dafür stellt er Zeugnisse und Beweise auf. Gleich im ersten Kapitel haben die Bezeugungen des Täufers diesen und keinen andern Zweck; sie geben schon den Fingerzeig zur richtigen Auffassung des Nachfolgenden. Vergl. auch Kap. XX, 30. Das erklärt auch die Auswahl seines Stoffes aus der evangelischen Ueberlieferung. Der Messias des Johannes ist das vollkommene menschliche Ebenbild des ewigen Vaters, (μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ, Kap. I, 18. III, 16 ff.) und in so fern das höchste und grösseste aller Symbole. In ihm wurde die Herrlichkeit des

göttlichen Logos geschauet, Kap. I, 14. Wenn Jesus als Mensch (*υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) in aller Hinsicht unser Bruder und Mitgenoss war, so befand er sich mittelst des auf ihn herabgekommenen, seit seiner Weihung ihm einwohnenden Gottesgeistes in unmittelbarer Einheit und innigster Gemeinschaft mit Gott. Von einem Heraufbilden, Wachsen am Geist, (vergl. Luk. II, 40. 52.) konnte hier keine Rede seyn. In höchster Vollendung steht der Gottessohn gleich nach der Inauguration durch den Täufer da (Joh. III, 34. VII, 15 ff. u. a.) und schwebt unwandelbar in seiner höhern Region über alle menschlichen Verhältnisse hoch hinausgehoben. In den ersten Evangelien erscheint er mehr als im Einzelnen unterstützt und begabt von Gott; (*ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, — — ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ᾽ αὐτοῦ.* Luk. IV, 18. Apg. IV, 27. X, 38.) hier vielmehr selbst in göttlicher Natur lebend und mit göttlicher Kraft wirkend, vermöge seiner völligen Geisteseinheit mit Gott. Nirgends wird das Menschliche an ihm vergöttert, eher wohl das Göttliche unter menschlichen Formen dargestellt.

Damit stimmt und hängt es gut zusammen, dass nach Johannes Schilderungen der Messias von den irdischen Dingen, zumal von den letzten Leiden, wenig berührt und betroffen zu werden, vielmehr in seiner übermenschlichen Erhabenheit über allen zeitlichen Stürmen triumphirend zu stehen scheint. Er weiss Alles, was ihm widerfahren soll und was ihm zu vollbringen obliegt. (Vergl. Kap. XIII, 3. XVIII, 4. XIX, 28. auch II, 24. VI, 15. 61.) Hier finden wir nichts von dem Gebet um Abwendung der Leiden, wenn es irgend möglich wäre: vielmehr Kap. XVIII,

11. Soll ich etwa den Kelch nicht trinken, den mir der Vater gegeben? Nichts von dem Zagen und Angstschweiss in Gethsemane kurz vor seiner Gefangennehmung: (Luk. XXII, 40 ff. und die Parallelen im Markus und Matthäus;) Hier kein Wort von jenem Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen. Nach Johannes, aber auch bloss nach Johannes, fallen die Schaaren, welche ihn ergreifen wollen, zurückweichend vor ihm zur Erde nieder: (Kap. XVIII, 6.) Frei überliefert er sich ihnen selbst. Sucht ihr mich, spricht er, so lasset diese gehen. (V. 8.) Dass Petrus das Schwert zieht, wird ihm ernst verwiesen. (V. 10 f.) Die Antwort vor dem Hohenpriester, wie entschlossen, furchtlos und bestimmt! (V. 20 f.) Frei gibt er zuletzt den Geist hin mit dem Ausspruch: Es ist vollbracht! *Παρέδωκε τὸ πνεῦμα* und *τετέλεσται* findet sich in keinem Evangelisten Christo in den Mund gelegt, als nur Joh. XIX, 30. vgl. 28. Stets redet er hier bei der Annäherung seines Todes nur von seiner Erhöhung und Verherrlichung; und so wenig ist seiner Leiden gedacht, dass selbst das Wort (*πάσχειν*) im ganzen Evangelium nicht ein einzigesmal Platz gefunden, noch auch dafür ein anderes, gleichbedeutendes. Vgl. Kap. VII, 39. *ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.* Kap. XI, 4. *ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Kap. XII, 16. *ὅτε ἐδοξάσθη ὁ Ἰησοῦς, τότε ἐμνήσθησαν κτλ.* V. 23 ff. Kap. XVII, 1. A. u. a. — Nur im Johannes sagt Christus: Mein Reich (Königthum) ist nicht von dieser Welt. Kap. XVIII, 36 f. Aber von diesem seinem überweltlichen Königthum ist desto öfter und bestimmter in demselben Evangelisten geredet. Ja Christus selbst sagt mit unzweideutiger Ent-

schiedenheit in der angeführten Stelle: ὅτι βασιλεύς εἰμι ἐγώ. Vgl. ausserdem Kap. I, 50. σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ. Kap. XII, 13. 15. — Nur hier spricht er zu seinem Richter Pilatus: Du hättest keine Befugniss wider mich, wäre sie dir nicht verliehen von oben, Kap. XIX, 11. Dieselbe Hoheit tritt V. 26 ff. in den letzten Anordnungen des Erlösers vom Kreuze herab, betreffend seine Mutter und seinen geliebten Johannes, welche unmittelbar dem, Es ist vollbracht, voraufgehen, aufs klarste hervor.

Dass Johannes überall gebildete, und einer höhern Ansicht der Dinge fähige Leser vor Augen gehabt, und nicht das Volk, wird in unsern Tagen wohl Niemand mehr bezweifeln. Viele Schwierigkeiten rücksichtlich des Ursprungs und der ältesten Geschichte seines Evangeliums lassen sich bei dieser Voraussetzung leicht beseitigen, und mancher Zweifel löset sich oder verschwindet. Von jüdischem Partikularismus und palästinischer Nationalsucht ist er daher gänzlich frei. Alles wird in einem allgemein-menschlichen Verhältnisse aufgefasst und erwogen. Der göttliche Logos, Christus, ist das Licht, welches jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet, (Kap. I, 9.) der Heiland der Welt, σωτὴρ τοῦ κόσμου, (Kap. IV, 42. 1 Joh. IV, 14.) Ja es verdient Beachtung, dass der Ausdruck κόσμος, welcher in der universalen Johanneischen Art bei den andern Evangelisten wenig anzutreffen ist, hier gerade als herrschender Lieblingsausdruck erscheint und mehr als hundertmal vorkommt. An ein Festhalten am jüdischen Brauch ist in diesem Buche so wenig zu denken, dass es dem aufmerksamen Leser gegentheils vorkommen muss, als sey Christus

geflissentlich darauf ausgegangen, die bestehenden Satzungen, z. B. die Sabbatsgesetze, durch Nichtbeachtung aufzuheben. Vgl. Kap. V, 9. 10. 16 ff. VII, 22 ff. IX, 14 ff. Sogar kommt im Johannes nirgends ein Wort davon vor, dass der Herr eine jüdische Pasahmahlzeit gehalten habe: was um so mehr auffallen muss, da eben dieses Evangelium in seinem Inhalte mehrere Jahre umfasst und mehrere Osterfeste, nicht, wie die drei ersten Evangelisten, bloss eines einzigen gedenket. Vom Fasten ist hier nie die Rede. *Νηστεύειν* und *νηστεία* sind Wörter, die man im Johannes vergeblich suchen würde. Ebenso findet sich keine Spur von einer sichtbaren Wiedererscheinung Christi (*παρουσία*) auf der Erde. Auch dieser Ausdruck fehlt im Johannes so gut als ganz, da die einzige Stelle 1 Joh. II, 28. wo *παρουσία* in einer andern Bedeutung vorkommt, gar nicht hieher gerechnet werden kann. Der zur ewigen Herrlichkeit des Vaters Eingegangene zieht die Seinigen nach sich in die himmlischen Wohnungen zur Vollendung und unaufhörlichen Gemeinschaft. Kap. XIV, 2 ff. XII, 26. Das Kommen zu den Seinigen, wo dessen gedacht wird, ist hier ein ganz anderes, als das sichtbare auf des Himmels Wolken, nämlich ein rein geistiges. Seinen eigenen und den Geist des Vaters verheisst er ihnen als Paraklet zu senden, um ihr inneres Leben zu läutern, zu befestigen, zu erheben, kraft dessen sie dasselbe, ja Grösseres, als er selbst ausrichten würden. Kap. XIV, 16 ff. XV, 26 ff. XVI, 7. 13. XIV, 12. u. a. (Wie fremd erscheint schon in dieser einen Hinsicht die Offenbarung für den Evangelisten Johannes!)

Vorzüglich merkwürdig müssen wir es finden, ob-

gleich, wie es scheint, Niemand darauf achtet, dass schon der Täufer Johannes in diesem Evangelium den Messias auf eine ganz andere Weise ankündigt, als in den drei ersten Evangelien. Von Busse und Aufforderung dazu ist hier die Rede nicht. *Μετάνοια* und *μετανοεῖν* sind dem Johannes fremde Ausdrücke (in der Offenbarung häufig). Das Geschäft des Täufers ist hier, Christum anzukündigen als den, der Gnade und Wahrheit bringt, und zu bezeugen, dass der göttliche Geist auf ihn herabgekommen sey. Ja, was noch bedeutungsvoller ist, eben dieser Täufer Johannes (der Beiname *ὁ βαπτιστής* wird ihm hier niemals beigelegt; vgl. Kap. I, 6. 15. 19. 26. 28. 29. 32. 35 u. a.) beschreibt im vorliegenden Evangelienbuche Christum schon als denjenigen, welcher bereits vor der Entstehung aller Dinge als das ewige Licht und Leben der Welt existirt habe: Kap. I, 7 f. vgl. das Vorhergehende, und V. 15 ff. 30 ff. 34. gerade so, wie der Evangelist selbst. Also des Evangelisten eigenthümliche Ansicht ist in diesen Stellen, wie sonst gar oft, auch in andern Schriften der nemlichen Classe, der Rede eines Andern, hier des Täufers, aufgeprägt: was desto weniger zu bezweifeln steht, da bei den übrigen drei Referenten, welche den zeitlichen Ursprung des Heilandes unter Wunderbegebenheiten darzustellen bemüht sind, keine Spur einer sochen Vorstellungsweise des Täufers zu entdecken ist.

Uebrigens liebt unser Johannes doppeldeutige Rede, insbesondere die zwiefachen Beziehungen auf Uebersinnliches und Sinnliches zugleich, auf Gegenwärtiges und Zukünftiges, Nahes und Entferntes. Fast

Alles nimmt bei ihm einen symbolischen und parabolischen Charakter an. Von den Andeutungen des Todes Christi gilt das durchweg. Die hiermit zusammenhängende, allgemein anerkannte **mystische Gestalt** dieses höchst wichtigen Evangelienbuches erklärt sich zum Theil aus dieser Eigenheit seines Urhebers. Vgl. u. a. Kap. II, 21. III, 14. mit Kap. XVIII, 32. XII, 7. 8. 24. 32 ff. VIII, 28. 1 Joh. V, 6.

Von christlichen Pflichten, überhaupt von frommen Thaten und Handlungen der Kinder Gottes ist hier wenig die Rede: Nichts von den umständlichen und häufigen Empfehlungen der Wohlthätigkeit, des Beistandes gegen Arme und Nothleidende, auf welche die ersten Evangelien ein so grosses Gewicht legen. Vgl. Matth. XXV, 34 ff. Vereinigung und Gemeinschaft in Liebe, das ist die stets wiederkehrende Grundlage aller Anforderungen des Johannes. Auch von Jesu Thaten kommen nur wenige erwähnt vor: und zwar haben auch sie ausser ihrem äusserlichen Verhältniss an sich immer noch eine höhere Beziehung auf eine allgemeine Idee des Gottesreichs, und müssen als Symbole davon angesehen werden. Vgl. die Speisungsgeschichte Joh. VI. die Heilung des Blinden Kap. IX. die Erweckung des Lazarus Kap. XI. u. a. Gewöhnlich sind es solche Thaten, die durch ihre **Oeffentlichkeit** eine besondere Bedeutung hatten und vorzugsweise die **Hoheit des Gottessohns** kund zu geben geeignet scheinen mussten. Aber desto zahlreicher sind seine Reden, in denen sich, wie er selber sagt, das Göttliche, der lebendige Geist unmittelbar zu Tage legt. (*Τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν, πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστι·* Kap. VI, 63.) Und eben so desto

mehr von dem innern Leben des Geistes der Gläubigen, von ihrem Glauben, ihrer Liebe, von ihrer Erkenntniss der ewigen Wahrheit. Die πιστις und γνῶσις (Glaube und Erkenntniss) ist hier allezeit verbunden. Von Einsetzung der beiden Sacramente durch den Erlöser nirgends ein Wort.

Wer diese den allgemeinen Standpunkt des Johannes betreffenden Bemerkungen genauer erwägt, wird es von vorn herein nicht für wahrscheinlich halten, dass derselbe ein so grosses Gewicht auf Fleisch und Blut unsers Herrn gelegt, und die Absicht gehabt haben könne, den leibhaftigen Genuss desselben als etwas für die Gläubigen Nothwendiges und von Christo selbst Verordnetes in der Art darzustellen, wie es nach etlichen unrichtig verstandenen Versen des VI. Kapitels der Fall seyn soll; dass er folglich eine immerwährende Forterhaltung oder beständige Wiedererneuerung und Herstellung der genannten materiellen Substanzen des eigentlichen Leibes Christi angenommen und in dem gebildeten Kreise seiner Wirksamkeit zu lehren die Absicht gehabt habe. Denn nach seiner Betrachtungsweise ist alle Einheit und Gemeinschaft, wie zwischen Christus und seinem Vater, so auch zwischen den Gläubigen und Christus innerlicher Natur und rein geistig, und kann durch leibliche oder magische Berührung, wie fein und zart man selbige auch denken mag, nimmer bewerkstelligt werden. Das innerste Erregt- und Bewegt- und Gewisseyn von dem göttlichen Wesen des Erlösers auf Seiten des Menschen, (πίστις,) und der heilige Gottesgeist auf Seiten des Herrn (πνεῦμα ἅγιον), diese allein sind es, wodurch die Berührung und Gemeinschaft vermittelt und nur allein möglich

gemacht wird. Davon überzeugt man sich aber um so gewisser, wenn man dem Urtext des Evangelisten selbst näher tritt, und den hierher gehörigen Abschnitt in seiner Verbindung mit dem Vorangehenden und Nachfolgenden möglichst vollständig zu überschauen und zu ergründen die Mühe nicht scheut.

2. Ueber das VI. Kapitel des Evangelisten Johannes.

Gleich im Anfange seiner Darstellung lässt Johannes den hohen Standpunkt seiner Betrachtungsweise klar hervortreten. Das I. Kapitel zeigt Christum als den göttlichen Logos in seinem vorweltlichen Daseyn und in seiner fortwährenden Einheit mit Gott, auch nachdem er im Fleisch, (verkörpert,) in dem Menschen Jesus der Menschheit offenbart worden war, so dass sie seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit des auf ganz einzige Art aus Gott Gebornen, mit Gott geistigerweise Einigen anschauen konnten. Er war das wesentliche Licht, welches jedem Menschengeiste leuchtet, und kam auf die Erde, d. i. er trat in der menschlichen Gestalt unter die Menschen, um dem Licht der Wahrheit und des Guten den Sieg über die Finsterniss des Ungöttlichen und Bösen zu verschaffen. Nachdem auf ihn, diesen menschlichen Heiland des Menschengeschlechts die Fülle göttlichen Geistes herabgekommen war, (*Ἰσχὺς τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός·* Clem. Alex.) so konnte er gleicherweise diejenigen mit heiligem Geiste taufen, die himmlischen Gaben denen ertheilen, welche zum wesentlichen Licht, zum geistigen Leben, d. i. zum wahren, ewigen Heil kommen wollten.

Ganz dieselben Ansichten legen sich im III. Kapitel, welches wir als ein schönes Seitenstück zum vorliegenden VI. Kapitel betrachten können, ungesucht zu Tage. Nikodemus steht in der Unterredung mit dem Herrn auf dem niedern Standort der Betrachtung, und vermag von dem zeitlich-sinnlichen Verhältniss nicht loszukommen. Christi Rede berücksichtigt durchweg das erhabene, geistige Gebiet des innern Lebens, und sucht den Blick des Fragenden mit Beseitigung des unter die Sinne Fallenden und Wechselnden auf die unsichtbare Welt, auf das Gottesreich hinüberzulenken. Ganz anders verhalte es sich mit der Geburt von oben, aus dem Geist, aus Gott, (*γεννᾶσθαι ἄνωθεν*, — *ἐκ πνεύματος*, — *ἐκ τοῦ θεοῦ*,) als mit dem leiblichen, natürlichen Ursprung des Menschenlebens. Doch könne man nur durch jene ins Reich Gottes kommen, mit Gott Eins werden, nicht durch ein leiblicherweise wiederholtes Geborenwerden.

Dasselbe finden wir im IV. Kapitel in der Unterredung Christi mit der Samaritin am Brunnen. Lebenswasser, d. i. himmlische, göttliche Geistesnahrung und Erquickung bietet Jesus aus dem lebendigen Urquell seines himmlischen Geistes (*ὕδωρ ζῶν*, — *ζωῆς*) dem Weibe dar für das sichtbare aus dem Jacobsbrunnen zu schöpfende Element, wovon er Gelegenheit und Anlass zu seiner Belehrung nimmt, wie sonst das Uebersinnliche an Sinnliches, das Verborgene an das anschaulich Gegenwärtige anknüpfend. Dieses Wasser des Lebens werde ein unversiegbarer, des Geistes Bedürfniss auf immer stillender Brunnquell für denjenigen werden, welcher es empfangen, und nimmer würde

ein solcher des Durstes Stillung von aussen her zu suchen benöthigt seyn. (Vgl. hierzu auch Kap. VII, 37 ff. *ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω· ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, — ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. Τοῦτο δὲ εἶπε περὶ τοῦ πνεύματος κτλ.*) Und wer kann es verkennen, wie schön sich daran die Rede des Heilandes an die hinzukommenden Schüler anfügt, welche des Leibes Nahrung und Nothdurft eingekauft hatten, und dem Hochbegeisterten zum Genuss darboten. „Ich habe eine Speise, die ihr nicht kennt,“ (*ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φάγειν, ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε·*) und: „Meine Nahrung ist, dass ich thue den Willen dessen, der mich gesendet, und vollbringe sein Werk,“ (*ἐμὸν βρῶμά ἐστιν, ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον.* Kap. IV, 32. 34.) So wie dieses aber seine köstlichste und willkommenste Nahrung war, das Werk Gottes unter den Menschen fördersam zu betreiben, so soll es auch die seiner wahren Jünger und Nachfolger seyn.

Im V. Kapitel fehlt es auch nicht an Aeusserungen, die unsre Behauptung unterstützen und bestätigen. Von seiner innigen Gemeinschaft und Einheit mit Gott im Wirken des Guten und Wahren ohne Rast spricht Christus nach vollbrachter Heilung des Kranken bei Bethesda: dass der Sohn nichts vermöge, noch thue, ohne den Vater; dass der Vater ihm Alles verleihe und zeige, in ihm und durch ihn überall das Göttliche wirke, u. s. f. Darin also lag die Einheit zwischen Beiden, nicht in irgend einem nach Maass oder Zahl zu bestimmenden, personellen und gleichsam substanziellen Gleichheitsverhältniss, was Jesus niemals behauptet hat. *Ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστί·*

Der Vater ist grösser, als ich. Kap. XIV, 28. Und eben eine solche geistige Vereinigung und Gemeinschaft in Glauben und Liebe, folglich innerliche, soll zwischen Christus und den Bekennern seines Namens Statt finden und immer vollständiger zu Stande gebracht werden, keine von materieller oder magischer Art, dergleichen für uns weder mehr möglich ist, noch von Nutzen seyn könnte, falls sie möglich wäre. Den Heiland leiblicherweise anzuschauen und zu berühren, wurde nur Wenigen zu Theil. Und nicht diese Anschauung und Berührung war es, welche die Seinen zu den Seinigen machte; sondern die innere, geistige Gemeinschaft, die an Raum und Zeit nicht gebundene, die überall und allezeit Statt findende.' Auch sagt er selbst ja ohne Einschränkung: Alle ihm Nahenden habe der Vater ihm gegeben, und in Allen werde er und der Geist vom Vater sich wirksam und kraftvoll beweisen. Also nur durch die geistige Annäherung kann das gewünschte Einheitsleben mit Christo, das Leben im höhern Sinn, (ζωή, ζωὴ αἰώνιος,) vermittelt werden und glücklich zu Stande kommen. An allem Leiblichen, ja an dem physischen Leben (ψυχή) selbst, ist auf diesem höhern Standorte wenig gelegen. Dieses mit all seinen Gütern muss der Nachfolger Jesu, damit Jenes vollständig gewonnen werde, in jedem Augenblick aufzuopfern bereit seyn.

Den geistig hohen Ideen des VI. Kapitels, zu denen wir nun übergehen, liegt ganz wie im IV. Kapitel und sonst oft, etwas Irdisches, der Sinnenwelt Zugehöriges unter. Die leibliche Speisung der Fünftausend mit wirklichem Brode geht voran. Und es leidet wohl keinen Zweifel, dass nach Absicht des Erlö-

sers, wie durch alle seine Wunderthaten, so auch durch diese Speisung nicht bloss das leibliche Bedürfniss gestillt, sondern zugleich der Geistesnothdurft der beides Belehrten und Gespeiseten abgeholfen und ein höherer, göttlicher Segen ihnen verliehen werden sollte. Leider aber waren nicht alle leiblicherweise von ihm Gespeiseten auch innerlich und geistig mit ihm Eins geworden. Denn er findet sich veranlasst, mit missbilligendem Tadel V. 26. zu ihnen zu sagen: Ihr wollt mich, nicht weil ihr die göttlichen Zeichen erkannt, (ὅτι εἴδετε σημεῖα,) sondern weil ihr von den Broden gegessen habt und gesättigt worden seyd. Dann fährt er fort: Trachtet doch nicht nach der vergänglichen Speise, (wohl zu merken: diese war doch auch von dem Herrn selbst gesegnet und gegeben worden; gleichwohl nennt er sie βρῶσις ἀπολλυμένη·) sondern nach der Speise, welche dauert ins ewige Leben, die des Menschen Sohn euch geben will. Als sie ihn darauf fragten, was sie zu thun hätten, um das Werk Gottes zu betreiben, (was eben dasselbe heissen soll, wie, nach der zum ewigen Leben fortdauernden Speise trachten;) da konnte ihnen keine andre Antwort werden, als diese, V. 29. Das ist euer Gotteswerk, dass ihr glaubet an seinen Gesandten. Und nun fragen sie erst noch, zum deutlichen Beweise, dass sie in dem Vorhergegangenen kein göttliches Anzeichen erkannt, (V. 26.) dass ihren Seelen noch kein Strahl des göttlichen Lichtes eingeleuchtet: Was thust Du nun für ein Wunderzeichen, damit wir's erkennen und Dir glauben? Sie stellten ihm Mosis Grossthaten vor: Der habe ihre Väter mit Himmelsbrod gespeiset, dergleichen Er ihnen gewiss nicht zu geben vermöge. Darauf Christus V.

32 ff. Nicht Moses hat euch das Brod vom Himmel gegeben; sondern mein Vater gibt euch das Brod vom Himmel, das wahre und wesentliche. Nämlich, das Gottesbrod ist der, welcher vom Himmel herabkommt und der Welt das Leben gibt, (*ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ·*) *) Gerade so, wie Kap. IV, 15. wo die Samaritin den Herrn bittet, ihr das Lebenswasser zu geben, *κύριε, δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ, κτλ.*) also hier die mit ihm verhandelnden Juden: Herr, sagen sie, gib uns allezeit dieses Brod, (*κύριε, δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον.*) Er entgegnet: Ich bin dieses Brod des Lebens: Wer zu mir kommt, soll nicht hungern, wer an mich glaubt, nimmermehr dursten. Vgl. V. 40. Jeder, welcher den Sohn schauet, (erkennt,) und an ihn glaubt, hat das ewige Leben; (*πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον·*) und V. 36.

Dass bis hieher Alles uneigentlich, nämlich von innerlichen Angelegenheiten des Geistes und der Seele, von Glauben und Gesinnung auf Seiten der Zuhörer Christi, und diesen selbst anlangend, von der segenvollen Einwirkung seiner göttlichen Lehre, oder vielmehr von dem ganzen Heil seiner irdischen Erscheinung unter den Menschen, zu verstehen sey, hingegen an keine Art des äusserlichen Genusses leiblicher Ernährungsmittel gedacht werden könne, liegt am Tage,

*) Dass schon diese Worte sich auf Christum selbst beziehen, kann nach Vergleichung von V. 35. (*ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς·*) V. 38. (*ὅτι καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ·*) V. 41. (*ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ·*) V. 42. (*ὅτι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα.*) V. 48. (*ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς·* — vgl. Kap. VII, 37 ff. und Jak. III, 15. *σοφία ἄνωθεν κατερχομένη* u. a.) Niemand zweifelhaft finden.

und wird gewiss allgemein zugegeben. Auch ist nicht zu verkennen, dass durchweg von solchen Verhältnissen gesprochen wird, welche, indem der Herr redete, schon als gegenwärtig bestehende vorlagen, und nicht erst als zukünftig eintretende zu erwarten waren. Was Christus foderte und was er verhiess, konnte und sollte sogleich verwirklicht werden und in Erfüllung gehen. Vgl. V. 33 f. 35. 41. 45. 47. 54.

Daran nehmen nun die Juden Anstoss, dass er (V. 41.) sagte: Ich bin das Brod, welches vom Himmel herabgekommen. Ist dieser nicht Jesus, der Sohn Josephs, bemerken sie, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie kann er nun sagen: Vom Himmel bin ich herabgekommen? (V. 42. vgl. Kap. VII, 27.) Christus erwiedert: Euch fehlt es noch gänzlich an dem Verlangen nach den göttlichen Dingen: ihr wollt nicht zum höheren Leben des Geistes erwachen: ihr kommt nicht zu mir, dieweil ihr euch vom Vater nicht angezogen findet, hinsichtlich auf Gott euch nicht angeregt fühlt, dieweil ihr nicht Gottbelehrte seyd. (V. 44 ff.) In Wahrheit sage ich euch, — so knüpft er V. 47. vgl. V. 29. 35. 40. aufs Neue an, — Wer an mich glaubet, hat das ewige Leben; (nämlich mich selbst, vgl. Kap. I. XI, 25. u. a. wo er ἡ ζωὴ genannt wird:) Ich bin das Brod des Lebens. Wenn eure Väter das Manna in der Wüste assen (V. 31.) und starben; so ist dieses (Ich) das Brod, das vom Himmel herabkommende, dass wer davon isset, nicht sterbe. Ich bin das lebendige Brod (ὁ ἄρτος ὁ ζῶν), das vom Himmel herabgekommene. Wenn Einer von diesem Brode isst, soll er immerdar leben: und das Brod, das ich geben will, ist mein Fleisch,

welches ich geben will für das Leben der Welt (ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς,) d. i. für das Heil der Welt, damit sie das Leben im höhern Sinn erlange. V. 48—51.

Hier stehen wir nun bei der entscheidenden Stelle, wo nach der irrigen Ansicht, die wir bestreiten, urplötzlich vom Uneigentlichen zum Leibhaftigen, vom Innerlichen und rein Geistigen zum äusserlich Wirklichen und Handgreiflichen, ja auch vom Gegenwärtigen auf etwas Zukünftiges, nämlich auf das von Christo weit später erst einzusetzende Abendmahl und den realen Genuss seines wirklichen Fleisches und Blutes bei dem Abendmahl, man könnte schwerlich sagen, übergegangen, aber auf die unerwartetste Weise übergesprungen seyn soll. Dem Unbefangenen wird es unfehlbar mit uns bedünken, dass man eher jede irgend erträgliche Deutung des Textes in diesem Zusammenhange und zumal bei einem Schriftsteller, wie Johannes, ergreifen, als einen solchen Absprung zu etwas so Fremdem, in weiter Ferne Liegendem, den aus Gläubigen und Ungläubigen gemischten Zuhörern also völlig Unverständlichem, zulässig finden oder voraussetzen könne. Um so weniger kann solches für möglich gehalten werden, da hinterher (V. 58.) wieder zu dem ersten Ausdruck (ἄρτος) zurückgegangen und offenbar die mit ἡ σάρξ μου beabsichtigte Vorstellung der bei ἄρτος κτλ. zu Grunde liegenden vollkommen parallel ist, ja damit geradehin identificirt wird. V. 56. heisst es: ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα· V. 57. ὁ τρώγων με· V. 58. wieder, οὗτος ἐστι ὁ ἄρτος, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. So ist auch V. 51. und V. 53. ἡ σάρξ μου, und ἡ σάρξ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου parallel gestellt,

und bedeutet einmal wie das andre so viel als Ich (ἐγώ). Dieses ἐγὼ ist aber doch auch gleich zu halten dem Ich in ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος κτλ. ἐγώ εἰμι τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς κτλ. Ich bin das Lebensbrod, — das Wasser des Lebens. Aber dieses Ich bin (ἐγώ εἰμι) ist auch unleugbar gleichgestellt dem Ich gebe, oder, an und von mir, durch mich, empfängt man, u. s. w.

Das also nehmen wir als unbestritten an, dass mit ἄρτος τῆς ζωῆς, — ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, noch die innerliche Geistesnahrung, welche durch den mit Gott im Geist einigen Messias den Seelen der Gläubigen gewährt werde, und nichts Aeusserliches, oder irgendwie an den Leib Gebundenes gemeint seyn könne. Wer könnte sagen, dass der Heiland als wirkliches Brod vom Himmel herabgekommen sey und als solches den Seinen mitgetheilt werde? So hätte ja dann das Fleisch (ἡ σάρξ) daneben gar nicht Statt finden können. Ist nicht durch viele Stellen des neuen Testaments, worauf wir schon früherhin (vgl. Abschn. II.) aufmerksam gemacht haben, mehr als hinlänglich erwiesen, dass Fleisch und Blut des Herrn wahrhaft menschliches Fleisch und Blut, aus materiellen Elementen zusammengesetzt gewesen und durch irdische Nährmittel erhalten worden sey? Und soll es für den Zweck geistiger Einwirkung erst der Mittheilung des Fleisches an Fleisch, des Blutes an Blut, überhaupt einer leibhaften Masse bedürfen?

Auf vollkommen gleicher Linie steht das vorerwähnte ἄρτος τῆς ζωῆς κτλ. mit den auch Johanneischen Ausdrücken, ὕδωρ τῆς ζωῆς, ὕδωρ ζῶν, Kap. IV, 10 ff. — λόγος τῆς ζωῆς, 1 Joh. I, 1. — λόγος

τοῦ θεοῦ, das. Kap. II, 14. vgl. Evang. i. Anf. welcher Logos ebenfalls, so wie hier das Brod des Lebens, als vom Himmel herabgekommen dargestellt wird. Hierzu Kap. VII, 37 ff. wo es heisst: Jesus rief aus und sprach: Wenn einer dürstet, so komme er zu mir und trinke! Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden Ströme lebendigen Wassers (ὕδατος ζῶντος) fliessen. Die Ausdrücke sind auch hier insgesammt aus dem Gebiet des Sinnlichen entlehnt, und nicht schwächer als im VI. Kapitel, oder irgendwo sonst. Dennoch denkt kein Mensch an ein wirkliches Trinken von wirklichem Wasser, keiner an den Leib und daraus quillende Ströme. Der Evangelist urtheilt selbst: Das sagte er aber von dem Geist, welchen die an ihn Glaubenden bekommen sollten. — Desgleichen Sir. XV, 3. vom Brod des Verstandes und vom Wasser der Weisheit wird gesagt: Ψωμιεῖ αὐτὸν ἄρτον συνεσέως καὶ ὕδωρ σοφίας ποτίσει αὐτόν. — Spr. IX, 5. spricht die Weisheit: ἔλθατε, φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων καὶ πίετε οἶνον, ὃν ἐκέρασα ὑμῖν. — Dessen ungeachtet sollen wir uns entschliessen, Joh. VI. an wirkliches Fleisch, an wirkliches Blut, und an wirklichen Genuss von beiden zu denken, aus dem alleinigen, nichtsbeweisenden Grunde, weil σάρξ und αἷμα und φάγειν und πίνειν geschrieben steht!?!

Ist es nun wohl noch zu verkennen, dass dem Ausdruck Brod des Lebens, Brod vom Himmel, unvergängliche Speise, die ins ewige Leben dauert, die der Menschensohn gibt, (V. 27.) gleich steht, mein Fleisch V. 51. und das Fleisch des Menschensohns V. 53? In V. 56 heisst es:

ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα — — ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ· und V. 58. ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. Dazu V. 27. ἐργάζεσθε (betreibet) μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει. Mit dem Einen wie mit dem Andern meint der Heiland sich selbst. V. 35. ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· V. 57 sogar ὁ τρώγων με, ganz wie ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον und ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα. Wie könnte man nun aber sein Leibesfleisch unter dem Letztern verstehen, wenn selbiges doch nur einen Theil, und zwar einen sehr geringen Theil seines Ich (ἐγώ, με,) ausmachte, und wenn doch auch ἄρτος nicht als wirkliches Brod angesehen werden soll und kann. Augenscheinlich also muss auch mit ἡ σάρξ μου etwas Höheres, als die Worte an und für sich bedeuten, bezeichnet seyn. Von den Juden wird Christus hier in derselben Weise missverstanden, wie V. 41 ff. wo sie sein behauptetes Herabkommen vom Himmel anstössig fanden, und auf seine leibliche Abkunft hinwiesen, während der Herr an ganz etwas Anderes gedacht wissen wollte. Wie kann er sagen, äusserten sie, Ich bin vom Himmel gekommen? Und so wie von der Samaritin, Kap. IV. welche weder von dem Wasserelement loszukommen, noch von dem geistigen Lebenswasser, das der Heiland ihr anbot, etwas zu fassen vermochte. Du hast, spricht sie V. 11. keinen Schöpfer und der Brunnen ist tief: woher hast Du nun das lebendige Wasser? Und vom Nikodemus, der sich, anlangend die gefoderte neue Geistesgeburt von oben, aus Gott, also vernehmen lässt: Kap. III, 4. Wie kann der Mensch geboren werden, wenn er alt

ist? Vermag er etwa in den Leib seiner Mutter nochmals einzugehen, um geboren zu werden? Und V. 9. *Πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι;* Wie mag das geschehen können? Ja, wie Kap. IV, 33. die Jünger selbst des Meisters Worte, Ich habe eine Nahrung, die ihr nicht kennt, nicht zu deuten wussten, und verwundert fragten: Hat ihm denn Jemand zu essen gebracht? also begriffen auch nach der vorliegenden Stelle die Juden nicht, dass Christus mit *ἡ σάρξ μου,* gleich wie zuvor mit *ἄρτος* und *ὕδωρ κτλ.* etwas anderes als gemeinhin die Materien dieses Namens meinen müsste: wenigstens wussten sie nicht, wohin sie den Ausspruch so eigentlich deuten sollten, obschon sie ohnfehlbar merkten, dass Christus uneigentlich und nicht buchstäblich verstanden seyn wollte. Darum fragen sie befremdet und insultirend V. 52. *Πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν δοῦναι τὴν σάρκα φάγειν;* Wie mag der uns das Fleisch zu essen geben? Ja sie streiten sich sogar darüber, wie es gemeint seyn möge.

Wie unmöglich es nun sey, des Erlösers hiesige Rede auf die Abendmahlfeier, welche zur Zeit noch zukünftig war, wovon also keiner der Zuhörer Jesu auch nur eine Ahnung haben konnte, und auf den erst nach dem Tode desselben möglichen, auch bloss den Bekennern des Christenthums (NB. hier hat es Christus mehr mit Gegnern, als mit Gläubigen zu thun, und spricht auch, Ich gebe es für die Welt,) zu Theil werdenden Genuss seines wirklichen Fleisches und Blutes zu beziehen; dies geht auch schon daraus unzweifelhaft hervor, dass die Worte *σάρξ* und *αἷμα* gebraucht sind, welche nach den obigen Feststellungen ihrer Bedeutung niemals von einem Todten

gebraucht werden können, sondern nur vom Lebendigen. Geschlachtet Fleisch ist *κρέας*· *Ἐσθίειν, κατεσθίειν, φαγεῖν τὰς σάρκας τινός*, kann nur heissen, Einen im lebendigen Zustande (schlimmen Sinnes) umbringen, aufreiben, (guten Sinnes, oder uneigentlich) Genuss von ihm haben, nimmermehr gleichviel seyn mit *τὰ κρέα αὐτοῦ φαγεῖν*. Ebensowenig kann *τὸ αἷμά τινος πίνειν* von einem Todten gelten, den man entweder umbringt, d. i. sein Blut vergiesst, oder, im guten Sinn, von seinem lebendigen Daseyn irgendwie gestärkt, genährt, erquickt wird. *Αἷμα* ist ja gerade das Leben des Fleisches (*τῆς σαρκός*) selbst. Vgl. Abschn. III. Also folgt mit Nothwendigkeit, dass in vorliegender Stelle des Johannes von einem Geniessen des lebendigen Christus geredet seyn muss.

Folgende anderweitige Aussprüche des neuen Testaments geben uns aber volles Licht und lassen keinen Zweifel über den Sinn der Worte Jesu zurück.

Der wahrscheinliche Grund des Uebergehens von *ἄρτος τῆς ζωῆς*, und — *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, auf *ἡ σάρξ μου*, und darum die beste Aufklärung des letztern Ausdrucks, ist ohne Zweifel der Satz Kap. I, 14. *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν κτλ.* Der Logos wurde Fleisch und wohnte unter uns u. s. f. womit zu vergleichen ist 1 Joh. I, 1. IV, 2 f. *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα κτλ.* und 1 Tim. III, 16. *ἐφανερώθη ἐν σαρκί*· Der im Fleisch erschienen. Hebr. II, 14. *μετέσχε — σαρκὸς καὶ αἵματος*· Kap. V, 7. *ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ κτλ.* Kap. X, 19. 20. *διὰ τοῦ καταπετάσμα-*

τος, τοῦτ᾽ ἔστι, τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. Phil. II, 7 f. *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος·* u. a. *)

Also, dass der göttliche Logos unter den Menschen erschien, der ewige Gottessohn als ein Menschensohn auftrat zum Heil, zur Erlösung der Welt von der Sünde und ihrem Elend; dass er in einem zeitlichen Sinnenleben zur sichtlichen Anschauung sich der Menschheit darstellte, und ihnen Licht, Leben, Wahrheit und alle Segnungen des Himmels gewährte; dass er sein ganzes Erdenleben als Messias der Rettung der Menschheit weihete, ja dieses Leben aus Liebe für dieselbe freiwillig aufzuopfern beschloss: das ist es, warum er der Logos (das Wort, die Lehre,) des Lebens, das Brod vom Himmel, das Wasser des Lebens, das Licht der Welt, der von oben Gekommmene, heisst, und in Hinsicht worauf gefodert wird, dass seine Zuhörer sein Fleisch essen, sein Blut trinken, d. i. seiner segenreichen Erscheinung unter ihnen als Menschensohn mit Fleisch und Blut, und der Wohlthat seiner Lebensaufopferung zu ihrem Besten, um in das Gottesreich einzugehen, sich theilhaftig machen, und gleichsam als ihre wahre Seelen-

*) Sehr merkwürdig und zur Bestätigung obiger Ansicht brauchbar sind folgende Stellen aus den Briefen des Ignatius: ad Rom. 7. *ἄρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐστι σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐν ὑστέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ· καὶ πόμα θεοῦ θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀέννaος ζωή.* Desgl. ad Trall. 8. *ἐν πίστει, ὅ ἐστι σὰρξ τοῦ κυρίου, ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Auch ad Philad. 5. *προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ, ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ κτλ.* und Theodoret zu 1 Kor. XV, 50. *σὰρξ καὶ αἷμα τὴν θνήτην φύσιν καλεῖ.*

nahrung ihn geniessen, stets mit inniger Liebe an ihm festhalten sollten.

So die Sache angesehen sind alle hier vorkommende Aeusserungen Christi vollkommen klar, und treten in den schönsten Zusammenhang, der sonst ganz fehlte, mit dem Umstehenden. Wer mein Fleisch isst und trinkt mein Blut, hat das ewige Leben. V. 54. — Ich gebe es — für das Leben der Welt. V. 51. — Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohns und trinket sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch. V. 53. — Mein Fleisch ist wahre und wesentliche Speise, mein Blut wahrer Trank. V. 55. — Wer mein Fleisch isst und trinkt mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm. V. 56. — Und dahinter folgt nun, was unsre Meinung augenscheinlich bestätigt: Wie mich abgesendet hat der Lebensvater, und ich durch den Vater lebe, so wird, der mich isset, auch leben durch mich. Also von diesem Absenden des Sohnes durch den Vater, d. i. das Menschwerden, Erscheinen im Fleisch, (ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο· und ἐξ οὐρανοῦ καταβέβηκα·) und von der Anerkennung dieses Erscheinens als des Gottgesandten, und ihrer Benutzung, Geniessung zum ewigen Heil, ist allein die Rede. Gleich dahinter, V. 58. wird, wie mit dem nämlichen Gegenstande, fortgefahren: Dieses ist das Brod, welches vom Himmel herabgekommen ist; — nämlich Ich, den der Vater herabgesendet: nicht so essbares, wie es eure Väter in der Wüste bekamen. Dazu die Entgegenstellung V. 62. Wenn ihr nun sehet des Menschen Sohn emporsteigen, hinauf, wo er zuvor war. (Auch diess stände sonst ausser allem Zusammenhange; vgl. Kap. I, 52. III, 13. XX, 17.) —

Ferner V. 63. Der Geist ists, der das Leben schafft, das Fleisch nützt nichts. Meine Reden an euch, die sind Geist und sind Leben. Vgl. Kap. III, 34. XIV, 10. Diese Behauptung träte in grellen Widerspruch mit V. 51. 53. 54. 57. wenn man ἡ σάρξ μου nicht uneigentlich in dem angegebenen Sinn, sondern eigentlich verstehen, und dessen Genuss etwa mit dem Abendmahlsgenuss identificiren wollte, da in diesen Versen gerade gesagt wird, der Genuss des Fleisches Christi gebe das Leben, hier aber, es nütze nichts.

Endlich geht aus V. 64 ff. aufs deutlichste die Richtigkeit unsrer Ansicht hervor. Aber es sind, fährt Christus fort, unter euch welche, die nicht glauben, (οἱ οὐ πιστεύουσιν *). vgl. Kap. XVI, 3. 4.) — Darum habe ich euch gesagt, dass Niemand zu mir kommen kann, wenn es ihm nicht verliehen ist von meinem Vater. Dass der Satz mit dem vorhergegangenen verbunden ist, beweiset das einschreitende ἀλλά. Wie sollte aber wohl irgend ein natürlicher Zusammenhang ermöglicht werden, wenn wir voraussetzten, dass das Vorherige vom Genuss des Fleisches Christi im Abendmahl handelte? Soll der Herr etwa unter den Nichtglaubenden schon diejenigen bezeichnen wollen, die einst bei der zukünftigen Feier des Abendmahls nicht daran glauben würden, dass sie sein wirkliches Fleisch und Blut genössen? Wer vermöchte das mit den Worten des Textes zu vertragen! Und wie kommt erst der Unglaube des Verräthers Judas, dessen ausdrücklich hierbei gedacht

*) Was diess sagen will, s. in m. Schrift, Was heisst glauben und wer sind die Ungläubigen? Leipz. 1830. S. 64 ff.

wird, in diese Verbindung?! Nein, das will der Herr sagen: Welche (jetzt schon) meine Herabkunft vom Himmel, meine Göttlichkeit in der leiblichen Erscheinung, nicht anerkennen und davon Nahrung ziehen, die nur den gewöhnlichen Menschen in mir sehen wollen. An den Fleischesgenuss im Abendmahl dachte keiner von allen Gegenwärtigen: und so wären sie alle insgesammt Glaubenlose gewesen. Allein so war es keineswegs. Denn wie sehr und in welcher Hinsicht die Freunde des Herrn doch Gläubige waren und heissen konnten, erhellet aus V. 68. 69. zur Gnüge. Petrus erklärt hier ausdrücklich: Du hast ewige Lebensworte, (ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις·) und wir haben geglaubt und erkannt, dass Du bist der Christus, der Sohn Gottes. Mit dieser unumwundenen und bestimmten, auf alles zuvor Verhandelte hinlängliches Licht zurückwerfenden Erklärung (vgl. V. 63. 60. 52. 27. u. w.) schliesst der Abschnitt ab, und Alles tritt in schönen Zusammenhang. Was begehrt man mehr?

Vielleicht wird es kaum nöthig seyn, hier noch zu bemerken, dass Johannes, um diesen umfassenden Gedanken der ganzen zeitlichen Lebenserscheinung des Messias auszudrücken, kein ander Wort als σάρξ und σάρξ καὶ αἷμα gebrauchen konnte. Σῶμα, welches die Uebrigen in den Abendmahlsstellen gleichmässig anwenden, und damit auf Christi Tod, nicht auf den ganzen Segen seines wohlthätigen Lebens hinweisen, war für die Absicht des Johannes völlig unbrauchbar. Hinwiederum konnte, da die Grundidee von σάρξ dem Tode entgegengesetzt ist, in den Berichten der Apostel vom Abendmahl kein Gebrauch

von diesem Wort gemacht werden. Dass es sich, wie wir sagen, wirklich verhält, bringt die Vergleichung dieser Stellen zur vollsten Gewissheit. Hebr. X, 10. vgl. 5. wo vom Opfertode Christi, d. i. der Darbringung seines Leibes, gehandelt wird, lesen wir: *διὰ τῆς προςφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ κτλ.* Hingegen V. 20. wo an sein irdisches Leben gedacht werden muss: *ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν — διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ᾽ ἔστι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ.* Das Sinnenleben (*ἡ σάρξ*) ist gleichsam die Bedeckung (*καταπέτασμα*) des Göttlichen in Christo, welche, wie der Tempelvorhang vor dem Allerheiligsten, zerstört, vernichtet werden musste, damit zur Anschauung des Allerheiligsten gekommen werden könne, oder um dasselbe offen hervortreten zu lassen. Im Moment des Todes Jesu, d. i. am Schluss seines Sinnenlebens (*σαρκὸς καὶ αἵματος αὐτοῦ*) zerreisst auch der erwähnte Vorhang im Tempel. Matth. XXVII, 51. und die Parallelen im Markus und Lukas; auch Eph. II, 13 ff. wo das *λύσας τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ ἑαυτοῦ* viel missverstanden wird.

Endlich können wir nicht unterlassen, hier an eine Eigenthümlichkeit des Johannes zu erinnern, welche unsrer Behauptung, dass auf das Abendmahl im vorliegenden Stücke keine Beziehung genommen sey, sehr zu statten kommt. Er hat die Gewohnheit, die Andeutungen in den Reden Christi, welche auf etwas Entferntes, Zukünftiges, Uebersinnliches hinweisen und etwas Dunkles enthalten, in parenthetischen Zusätzen zu erklären, und aus dem Erfolge, der zur Zeit, wo er schrieb, bereits eingetreten war, deutlich zu machen. Vgl. Kap. II, 21. 22. (*ἐκεῖνος δὲ ἔλεγε περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος*

κτλ.) Kap. VII, 39. (*τοῦτο δὲ ἔλεγε περὶ τοῦ πνεύματος κτλ.*) Kap. XII, 33. (*τοῦτο δὲ ἔλεγε σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν.*) Kap. XIII, 11. (*ᾔδει γὰρ τὸν παραδιδόντα αὐτόν· διὰ τοῦτο εἶπε κτλ.*) Kap. XXI, 19. (*τοῦτο δὲ εἶπε σημαίνων ποίῳ θανάτῳ κτλ.*) Würde er es wohl im vorliegenden Falle an einer solchen Erklärung haben fehlen lassen, die hier nöthiger als irgendwo sonst erscheinen musste, wenn Christus vom Abendmahl, das zur Zeit, wo der Evangelist schrieb, in allgemeinem Gebrauch war, gesprochen hätte? Haben wir richtig erklärt, so bedurfte es aber keiner weitern Erläuterung durch den Evangelisten, indem Christus selbst die rechte Deutung seiner Rede V. 63. angegeben hatte. Aehnliche erklärende Einschaltungen des Evang. s. Kap. IV, 9. VI, 6. 23. XI, 2. 30. 52. XIX, 14. 31. 38. 39. XXI, 8. 20.

Schon in den obigen Bemerkungen haben wir beiläufig zu verstehen gegeben, dass Christus in dem Ausdruck: Ich gebe mein Fleisch, — mein Blut hin für das Leben der Welt, u. ähnl. die Beziehung auf seinen Tod nicht gerade ausgeschlossen habe. Wie sein zeitliches Leben ein steter Segen für die Menschheit war, so auch der letzte Punct desselben, der Tod. Zu der zwiefachen Andeutung, für sie leben und sterben, war der Ausdruck angemessen und willkommen: (dem *σάρξ* ist ja obenein *αἷμα* beigesellt.) Aber diese Beziehung ist doch gleichsam nur ein Seitenblick, keineswegs die Hauptidee. (In *ἄρτος τῆς ζωῆς*, womit *ἡ σάρξ μου* abwechselt, thut sie sich natürlich gar nicht hervor.) Von dieser Seite angesehen tritt allerdings das *τὴν σάρκα δοῦναι* in Parallele mit *δοῦναι* oder *παραδοῦναι* oder *τιθέ-*

ναι τὴν ψυχὴν· aber auch nur in dieser Nebenrücksicht. Vgl. Kap. X, 15. 17. XIII, 37. 38. XV, 13. 1 Joh. III, 16. Matth. XX, 28. Röm. VIII, 32. Gal. II, 20. Eph. V, 2. 25.

Das Bisherige sollte wohl eigentlich ausreichen, um in der Redensart, τὴν σάρκα φάγειν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, und πίνειν τὸ αἷμα, u. s. w. keine weitern Schwierigkeiten zu finden. Hartnäckigen Buchstabenverehrern, denen es auf eine Ungereimtheit mehr oder weniger nicht ankommt, stellen wir in den parallelen Formeln, Luk. XX, 47. Matth. XXIII, 14. Mark. XII, 40. wo es von den Pharisäern heisst, dass sie der Wittwen Häuser fressen, (κατεσθίουσι τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν·) — Matth. XXIII, 24. dass sie Kameele verschlucken, — Gal. V, 15. dass die Christen dort einander verschlingen, (ἀλλήλους — κατεσθίετε·) — desgleichen 3 Mos. XXVI, 29. φάγεσθε τὰς σάρκας τῶν υἱῶν ὑμῶν καὶ τὰς σάρκας τῶν θυγατέρων ὑμῶν φάγεσθε· — ihr sollt das Fleisch eurer Söhne und Töchter essen, — und ähnlichen, anheim, ob sie an Häuser- und Menschenfresser denken wollen. Desgleichen möchten wir sie fragen, wie sie sich denn mit Ausdrücken, wie: Christo sich einverleiben, Christum anziehen, (ἐνδύσασθαι Χριστόν,) einen neuen Menschen anziehen, mit Christo leben, (συζῆν τῷ Χριστῷ,) u. dgl. vertragen können. Vgl. Röm. XIII, 14. Gal. III, 27. Eph. IV, 24. Kol. III, 10. — Mich. III, 3. lesen wir: ὃν τρόπον κατέφαγον τὰς σάρκας τοῦ λαοῦ μου κτλ. wie sie das Fleisch meines Volkes fressen u. s. w. und ist nur von den Fürsten, die das Volk plagten und schunden, (καὶ τὰ δέρματα αὐ-

τῶν ἀπ᾽ αὐτῶν ἐξέδειραν,) nicht von Menschenfressern die Rede.

Jetzt wollen wir nun noch folgende kurze Betrachtung anstellen, nicht sowohl um verkehrte Meinungen zu widerlegen, als vielmehr unsern Gegenstand vollständiger und von allen Seiten zu beleuchten, und zur möglichsten Klarheit und Gewissheit zu erheben.

Durch *Ζωή* wird im neuen Testamente, und zumal im Johannes, das hohe Geistesglück oder Seelenheil bezeichnet, dessen die Glaubenden durch Christum theilhaftig werden sollen, im Gegensatz alles Zeitlichen, der Sinnenwelt Angehörigen. Bald heisst nun Christus selbst dieses höhere Leben, (*ἐστὶ ἡ ζωή*, — *ἐγώ εἰμι ἡ ζωή*, — *ἐν αὐτῷ ἐστι ἡ ζωή*,) — bald wird gesagt, er gibt das Leben (*δίδωσι* — *δίδωμι τὴν ζωήν*.). So ist es auch im Wesentlichen einerlei, ob es heisst *ζωήν*, — *ζωὴν αἰώνιον ἔχειν*, oder *αὐτὸν* (*Χριστόν*, *τὸν υἱὸν κτλ.*) *ἔχειν*, d. i. *πιστεύειν εἰς αὐτόν*· (vgl. Kap. XVII, 3.) Desgleichen einerlei die Aussprüche des Herrn: Ich gebe das ewige Leben, oder, Ich gebe mich selbst: — Ich bin das Brod vom Himmel, — das Wasser des Lebens, das Lebenslicht, oder, Ich gebe das Alles: — Ich bin die Auferstehung, oder, Durch mich wird sie erlangt: — Ich bin der Weg, Ich bin die Wahrheit, oder, Durch mich gelangt man auf den rechten Gottesweg zum Heil, zum ewig Wahren und Guten. Und wie er selbst, so heissen sogar seine Reden auch Leben und Geist, weil sie dessen voll sind und denen, welche sie vernehmen, die Fülle gewähren.

Wir sind weit entfernt zu behaupten, dass in den

gedachten Redeweisen gar kein Unterschied Statt finde, und so zu sagen Alles Eins sey. Im Gegentheil wollten wir uns anheischig machen, darzuthun, dass es überall keine absoluten Synonyme gebe. In unserm Falle haben auch sämmtliche genannte Ausdrücke ihre besondern und bestimmten Beziehungen. In ἄρτος τῆς ζωῆς wird Rücksicht genommen auf das Nährende, in ὕδωρ τῆς ζωῆς auf das Erquickende dieses höhern Lebenszustandes. Ἀνάστασις τῆς ζωῆς bezeichnet die Geistesanregung und Erweckung zu dem höhern Daseyn; φῶς τῆς ζωῆς zunächt, das Licht der Erkenntniss mit allen seinen Segnungen. Λόγος- und ῥήματα τῆς ζωῆς, (jenes berücksichtigt den Inhalt mit, dieses ist gesprochene laute Rede,) Heils- und Lebenslehre. (Offenb. II, 7. φάγειν ἐκ τ. ξυλοῦ τ. ζωῆς.) Mit σάρξ und αἷμα, welche der Heiland der Welt zum Genuss anbot, wollte er alle Segnungen seiner zeitlichen Erscheinung in ihrer Gesammtheit zusammenfassend bezeichnen. Eins aber haben die gedachten Bezeichnungen alle mit einander gemein: sie weisen insgesammt auf die höhere Region des innern, göttlichen, geistigen Lebens im Gegensatz der niedern, weltlichen Verhältnisse hin, und können nur auf diesem Standpunct der Betrachtung richtig aufgefasst werden.

Noch sind ein paar Bemerkungen zu einigen Einzelnheiten des Textes nachzutragen.

V. 55. müssen wir die Lesung, ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθής ἐστι βρῶσις καὶ τὸ αἷμα μου ἀληθής ἐστι πόσις, für die richtige erklären und ἀληθῶς aus dem Text verweisen. Innere Gründe drängen dazu; an äus-

sern Bürgschaften für sie fehlt es wenigstens nicht. Wahre, d. h. wesentliche Speise und wesentlicher Trank, nemlich geistige, himmlische Seelennahrung und Stärkung, im Gegensatz leiblicher Speise und leiblichen Getränks, ist für die Welt, und soll derselben gewähren, mein Erscheinen im Fleisch als der Menschensohn: nicht, wie eure Väter zu essen bekamen in der Wüste, V. 58. vgl. Kap. IV, 32 ff. sondern wie ich, der vom Himmel gekommene Heiland, allein euch geben kann. Es kommt der sprachgewohnheitliche Grund dazu: Das Adverbium *ἀληθῶς* hat in der Regel sein Zeitwort vor sich, (Kap. IV, 42. VI, 14. VII, 40. stets *ἐστιν ἀληθῶς*· Kap. XVII, 8. *ἔγνωσαν ἀληθῶς*·) dagegen folgt selbiges dem Adjectivo *ἀληθής* und *ἀληθινός* nach, zumal wo deren Bedeutung hervorgehoben oder accentuirt werden sollte, wie in der vorliegenden Stelle, (Kap. IV, 18. *ἀληθὲς εἴρηκας*· V. 23. Kap. V, 32. *ἀληθής ἐστιν*· Kap. VII, 18. VIII, 17. 26. X, 41. XIX, 35. *ἀληθινή — ἐστιν ἡ μαρτυρία*· Kap. XXI, 24. dasselbe: 1 Joh. II, 27. 3 Joh. 12. Der Gedanke, welcher durch die Lesart *ἀληθῶς* entsteht, Mein Fleisch ist wahrhaftig essbar und mein Blut ist wahrhaftig trinkbar, erscheint minder bequem für den Zusammenhang.

V. 69. ist der richtige, dem Johanneischen Ausdruck allein angemessene Grundtext dieser: *ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Das ὁ *ἅγιος τοῦ θεοῦ* hat Johannes nie von Christo gebraucht, wohl aber Lukas IV, 34. und Markus I, 24. Eben so fremd erscheint in diesem Evangelienbuche die Variante *τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*, so geläufig sie sonst im neuen Testament ist: Matth.

XVI, 16. XXVI, 63. Apg. XIV, 15. und oft in den Paulinischen Briefen, wiewohl hier jedesmal ohne Artikel: Röm. IX, 26. 2 Kor. III, 3. VI, 16. 1 Thess. I, 9. 1 Tim. III, 15. IV, 10. Zur vollen Rechtfertigung unsrer Lesung dient aber die buchstäblich gleiche Stelle des Evangelisten Kap. XI, 27. ἐγὼ πεπίστευκα, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Für ὁ Χριστός vgl. noch Kap. I, 20. 25. III, 28. IV, 29. 42. VII, 26. 41. X, 24. XX, 31. 1 Joh. II, 22. V, 1. Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, und ὁ Χριστός, ist herrschender Ausdruck in diesem Evangelium, Kap. I, 50. VI, 69. X, 24. XI, 27.

Anlangend die in einigen Versen des hier behandelten Johanneischen Abschnitts vorkommenden Futurformen, ζήσεται, δώσω, V. 51. 57. 58. so würde man sehr irren, wenn man daraus den Schluss ziehen wollte, als ob Christus von zukünftigen Dingen reden wolle, die erst mit und nach seinem Tode eintreten würden. Dergleichen Futurformen bezeichnen sehr oft, und nicht bloss im Johannes, nichts weiter, als dass etwas geschehen soll, darf, muss, oder dass man etwas thun wolle, wozu bereit sey. Im Lateinischen kann es dann bald durch das Perfectum oder Präsens des Conjunctivs, bald durch das Participium auf — urus wiedergegeben werden: z. B. das obige δώσω, daturus sum, ich will geben; ζήσεται, er soll leben; ἀναστήσω αὐτόν, den will ich aufrichten, u. s. w. Beweise aus ähnlichen Stellen könnten wir eine zahllose Menge anführen: wenige mögen, um diese Manier auch anderwärts nachzuweisen, genügen; denn die Hauptstütze unsrer Behauptung ruht hiesiges Ortes nicht in Cita-

ten, sondern in der Fassung der Johanneischen Darstellung selbst. Das oft vorkommende τί ποίησω und τί ποιήσομεν; heisst nicht, was werde ich, — was werden wir (zukünftig) thun? sondern, was soll ich — was sollen wir (sogleich) thun? Joh. II, 19. Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ — ἐγερῶ αὐτόν: ich will aufrichten. Kap. IV, 14. ganz wie vorliegend: τοῦ ὕδατος, οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, — ὃ δώσω αὐτῷ, γενήσεται κτλ. das ich ihm geben will, das soll ihm werden, u. s. f. Kap. VI, 5. Πόθεν ἀγοράσομεν ἄρτους; woher sollen wir Brode kaufen? V. 27. ἐργάζεσθε (Präsens) — τὴν βρῶσιν — ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει· — — euch geben will. V. 68. πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; zu wem sollen wir fortgehen? Matth. XVIII, 21. ποσάκις ἁμαρτήσει· wie oft kann, darf er sündigen? Kap. XI, 16. VII, 24. Luc. VII, 31. τίνι ὁμοιώσω; wem soll ich vergleichen? Phil. I, 22. τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω· was ich thun soll, weiss ich nicht, u. v. a.

Die im vorliegenden Kapitel vorhandenen Futurformen stehen nun zwischen lauter Präsenten, ja die ganze Gestalt der Verhandlung, die Zusicherungen und Aufforderungen Christi an seine Zuhörer hängen mit dem damals Gegenwärtigen unmittelbar zusammen, und sind darauf gegründet. Vgl. V. 50. 51. ἐγώ εἰμι κτλ. V. 52. wo die Juden das von Christus gebrauchte Futurum δώσω doch auch präsentisch verstehen: Er will uns geben, — — wie mag der uns geben können u. s. f. πῶς δύναται οὗτος κτλ. im Präsens. V. 53. wieder, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα κτλ. οὐκ ἔχετε κτλ. Wenn ihr nicht essen möget (gleich jetzt) das Fleisch des Menschensohnes u. s. f.

so habt ihr kein Leben u. s. w. V. 54. ὁ τρώγων — πίνων — ἔχει ζωήν· V. 55. 56. ἐν ἐμοὶ μένει, bleibt in mir, (schon jetzt) und ich in ihm. V. 58. οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος, κτλ. nicht, wird seyn, sondern, ist. V. 63. 64. πνεῦμά ἐστι, — οὐκ ὠφελεῖ, — ἃ ἐγὼ λαλῶ; — ζωή ἐστιν. Ἀλλ᾽ εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινές, οἳ οὐ πιστεύουσιν. V. 65. 68. ῥήματα ζωῆς ἔχεις· Doch der Text darf nur unbefangen angesehen werden, so redet er, was diesen Punct betrifft, für sich selbst.

Stellen wir nun noch zum Schluss dieses Abschnitts eine kurze Vergleichung an zwischen dem Stand- und Zielpunkt des Johannes, da wo er von dem Genuss des Fleisches und Blutes Christi redet, und dem der vier Schriftsteller, die von der Einsetzung des Abendmahls Bericht geben; so wird die wesentliche Verschiedenheit auf beiden Seiten noch augenfälliger hervortreten, und dass Johannes im VI. Kapitel seines Evangeliums an das Abendmahl nicht gedacht habe, folglich auch dieses Kapitel in keine Parallele mit den Abschnitten der Viere zu stellen sey, als ganz entschieden angesehen werden können.

Indem Christus nach Johannes von seinem ganzen zeitlichen Daseyn, von seiner Erscheinung im Fleisch überhaupt, und den daraus für die Welt entspringenden Segnungen redet, dass er nemlich, der vom Himmel Herabgekommene, als der wahre Nahrungsquell alles geistigen Lebens, als der alleinige Grund der Rettung und des Heils aller Menschen zu betrachten sey, hat er etwas viel Umfassenderes im Auge, als bei der Einsetzung des heiligen Mahles nach der Darstellung der vier Erzähler, bezeichnet werden sollte, indem hier vorzugsweise auf

das eine besondere Ereigniss in seinem irdischen Daseyn, auf die Art seines Ausganges aus dem Leben, auf seinen gewaltsamen Tod hingewiesen wird.

Desgleichen erscheint im Johannes die Erwähnung des Fleisches und Blutes Christi, d. i. seiner sinnlich menschlichen Erscheinung, welche zum Genuss dem Menschen dargeboten werden, nur als das äusserliche Symbol des höhern göttlichen Wesens und Geistes Christi, auf welchen, als auf dasjenige, wovon die Gläubigen ihre Seelen und ihren Geist nähren sollten, hinaufgewiesen wird: während in den Vieren eben nur von der wirklichen Thatsache seiner bevorstehenden Aufopferung gesprochen, und an diese Mittelidee Alles Uebrige angeknüpft ist. Diese Andeutung seines Todes bei der letzten Mahlzeit macht auch Christus bloss seinen vertrauten Schülern beim Abschiede; im Johanneischen Abschnitt hat er es mit der gemischten Menge, ja vorzugsweise mit Gegnern zu thun. Ferner, im Johannes ist von gegenwärtigen, schon unmittelbar vorliegenden Verhältnissen die Rede, und zwar zu einer Zeit, wo an den Tod Christi noch lange nicht zu denken war; mit der Abendmahlseinsetzung, welche erst am letzten Lebensabende des Herrn Statt fand, ist auf etwas erst noch Bevorstehendes hingedeutet und dasselbe zum voraus sinnbildlich vorgestellt.

Ebenso: Im Johannes fällt sogleich in die Augen, dass Christus mit dem Brod vom Himmel, dem Wasser des Lebens, dem Fleisch und Blut des Menschensohns, welche der Welt zur Speise gegeben werden, etwas Erwünschtes, Glückliches, Erfreuliches meine: dagegen tritt in den Abschnitten vom Abendmahl die Trauer über die nahe Trennung von den Sei-

nen, die ernste Betrachtung des symbolisch bezeichneten Todes ungesucht sogleich hervor und beherrscht die ganze Darstellung. Hier gilt es den einen Act der Lebensaufopferung aus Liebe für die Seinen; dort die gesammte segenreiche Frucht seiner zeitlichen Erscheinung.

Gleicherweise ist die Form der Behandlung auf beiden Seiten in der Art ganz verschieden: Bei der Einsetzung des Abendmahls dienen Christo die eben bei der Mahlzeit vorliegenden Elemente, Brod und Wein, als Hinweisungs- und Darstellungsmittel, und er knüpft an die Betrachtung ihrer dermaligen gegenwärtigen Bestimmung die Idee seiner baldigen Aufopferung. Dagegen im Johannes geht Christus von dem hohen Gedanken an die himmlischen Gaben seines göttlichen Geistes für die Menschheit aus, und es dienen ihm, gleichsam nach abwärts, die aus dem Gebiet der Sinnenwelt erwählten Ausdrücke, Brod, Wasser, Fleisch, Blut, Essen, Trinken, nur zur Einkleidung, und sagen allesammt etwas anders als sich selbst aus. Indem hier alle diese Bezeichnungen eben als parabolische Rede gefasst seyn wollen, zeigt sich in den Abschnitten vom Abendmahl die symbolische Handlung als das Wesentliche, wovon im Johannes keine Spur vorhanden ist. Bei den Vieren sind Brod und Wein, und die Thatsachen des Brechens, Ausgiessens, Hingebens, Geniessens derselben, die Symbole für den wirklichen irdischen Leib und das zeitliche Leben Christi, welches für die Gläubigen hingegeben, aufgeopfert werden sollte. Dagegen wird im Johannes Fleisch und Blut nicht durch etwas Andres bezeichnet, sondern beides dient

selbst, so wie Brod, Wasser, als Zeichen für das Uebersinnliche und Göttliche des Wesens und der Wirksamkeit Christi. Im Johannes kommt Alles auf das Essen und Trinken des Lebensbrodes und Lebenswassers, des Fleisches und Blutes Jesu Christi an; aber es ist, wie sich von selbst versteht, von einem uneigentlichen, geistigen Genusse die Rede. Im Abendmahl ist das Essen und Trinken, welches hier eigentlich und wirklich Statt findet, aber nur dem Aeusserlichen der darstellenden Handlung angehört, und bloss den Elementen, nicht dem Leibe und Blute des Erlösers gilt, gar nicht das Wesentlichste, sondern eben die symbolische Handlung Christi selbst in ihrer umfassenden Beziehung und tiefen Bedeutung. — Ueberhaupt haben im Johanneischen Abschnitt alle diese Ausdrücke, *φάγειν*, *πίνειν*, *ἄρτος*, *ὕδωρ*, *σάρξ*, *αἷμα*, uneigentliche Bedeutung: dagegen ist in der Abendmahlslehre der Viere jedes Wort eigentlich zu verstehen, mit alleiniger Ausnahme des *ἐστί*, welches, wie wir im Abschn. III. dargethan haben, nicht anders als tropisch genommen werden kann, weil man es mit einem Symbol zu thun hat.

Dass die Anknüpfung des Abendmahls an die Passahfeier und dessen parallele Stellung zu derselben, welche wir übereinstimmend bei den übrigen Evangelisten vorfinden, im Johannes weder Statt findet, noch finden konnte, geht schon aus unsern frühern Bemerkungen hervor.

Endlich scheint es noch wohl der Erwähnung werth, dass die einsichtsvollsten Theologen alter und neuer Zeit immer der Meinung gewesen sind, das Christus

in dem bisher betrachteten Kapitel Johannis von andern Dingen spreche, als vom Abendmahl. Von den Alten können wir die gebildeten Alexandriner, Clemens (Paedag. II, 10. I, 6.) und Origenes nennen. Vgl. des Letztern Homil. in Levit. VII, c. 7. Ed. Delarue Tom. II, p. 225. Jesus ergo quia totus ex toto mundus est, tota eius caro cibus est et totus sanguis eius potus est: quia omne eius opus sanctum est et omnis sermo eius verus est. Propterea ergo et caro eius verus est cibus et sanguis eius verus est potus. Carnibus enim et sanguine verbi sui tanquam mundo cibo ac potu potat et reficit omne hominum genus. Secundo in hoc loco post illius carnem mundus cibus est Petrus et Paulus et omnes Apostoli. Tertio loco discipuli eorum; et sic unusquisque pro quantitate meritorum vel sensuum puritate proximo suo mundus efficitur cibus etc. de orat. 27. Hom. in Num. XVI, c. 9.

Dass Luther selbst, dem für seine Ansicht vom Abendmahl der Johanneische Abschnitt sehr willkommen gewesen seyn müsste, wenn er ihn hätte brauchen können, doch keinen Gebrauch davon im Streit mit seinen Gegnern gemacht, ist schon bemerkt worden. Selbst der strenge Storr, welcher mit der steifsten Festigkeit überall auf den Buchstaben des Kirchensystems zu halten sich bemühte, hat dasselbe eingesehen und in seinen dogmatischen Lehrbüchern zugegeben *). Wenn also heutige sogenannte Lu-

*) Zwar gebe ich gerne zu, dass Joh. 6. nicht vom heiligen Abendmahl die Rede sey, schreibt er im Lehrbuch der christl. Dogmatik. 1803. S. 723.

theraner die Ansicht Luthers vom Abendmahl vorzugsweise oder ausschliesslich auf die Johanneische Stelle gründen und damit rechtfertigen wollen, so lassen sie merken, dass sie jene Ansicht nur schlecht zu vertheidigen oder überall nicht weiter zu retten wissen.

V.

Ueber die Abschnitte des neuen Testaments, welche vom Abendmahl handeln: 1 Kor. X, 16 ff. XI, 23 ff. Luk. XXII, 14 ff. Mark. XIV, 17 ff. Matth. XXVI, 20 ff.

Es erscheint nicht ganz gleichgültig, welchen von den vier Schriftstellern, die uns Bericht vom Abendmahl geben, man vorangehen lässt, um seine Darstellung zu einer Art von Grundlage oder Leitfaden für die Auffassung des Gegenstandes im Ganzen zu machen. Mögen nun Andre immerhin andrer Meinung seyn, wir tragen unsers Ortes kein Bedenken, dem Apostel Paulus, den wir als den ersten und ältesten christlichen Schriftsteller anerkennen müssen, von dem wir überall die erste Kunde apostolischer Ansichten erhalten, welcher auch über die Abendmahlslehre am reichhaltigsten ist, und nicht bloss, wie die Evangelisten, dessen Einsetzung berichtet, sondern sich auch in Erörterungen darüber einlässt, die erste Stelle anzuweisen. Seinem innerlich wie äusserlich nahe stehenden Schüler und Gefährten Lukas gebührt ohnfehlbar der zweite Platz. Dann erst können wir die beiden Evangelisten, Markus, der auch eine zeitlang mit dem Apostel der Völker in Verbindung gestanden, und

Matthäus folgen lassen. Zwischen diesen letztgenannten dürfte das Recht des Vortritts schon schwerer auszumitteln, aber zum Glück auch für die vorliegende Untersuchung nicht eben von grosser Wichtigkeit seyn. Wer mit dem Evangelium des Matthäus eine etwas vertrautere Bekanntschaft erworben hat, wird auf das für ihn zuweilen in Anspruch genommene, mit viel zu grosser Zuversicht geltend gemachte Augenzeugniss nicht ohne Einschränkung bauen, noch wichtige Folgerungen daraus zu ziehen wagen. Seine meisten Darstellungen tragen nichts weniger, als die Gestalt des Selbsterlebten, der unmittelbaren Anschauung, der den Ereignissen nahen, durch diese selbst unmittelbar bedingten Ursprünglichkeit an sich. Gegentheils stehen sie in diesen Hinsichten denen des Lukas und Markus fast immer nach. An einigen Stellen tritt das Fernstehen des Verfassers von den erzählten Begebenheiten, das Gepräge langer Ueberlieferungen, und ein gewisser, mehr von der Eigenthümlichkeit des Verfassers, als aus der Natur der dargestellten Sachen hervorgegangener Charakter ziemlich auffallend zu Tage. Sein judaistischer, mehrseitig beschränkter Standpunct ist allgemein anerkannt; und wenn man ihn noch in der späten Zeit, wo er das Evangelium geschrieben haben soll, daran fest halten sieht, so scheint es kaum möglich, dass er zu den vertrauten Lebensgenossen des Herrn gehört habe und zum Herolde des freien Evangeliums von der Welterlösung in jedem Betracht, wie die andern Apostel geeignet gewesen sey. Selbst bei der Vergleichung mit seinen nächsten Nachbarn, Lukas und Markus, die keine Apostel waren, zumal mit dem paulisirenden Erstern, erscheint er selten

zu seinem Vortheil. Dass es an entscheidenden Zeugnissen dafür, dass das *κατὰ Ματϑαῖον* überschriebene Buch in der Gestalt, wie es uns vorliegt, aus der Hand des Apostels Matthäus hervorgegangen, gänzlich fehlt, ist allbekannt. Man erinnere sich an die Sagen von seinem hebräischen Evangelium und dessen Uebersetzung und Ueberarbeitung durch Andre; an das Bestreben der ältesten Kirchen, die Evangelienbücher insgesammt auf die Auctorität von wirklichen Aposteln Jesu Christi zurückzuführen, um dadurch ihr Ansehen sicher zu stellen: wie denn auch das Evangelium des Lukas von Paulus, das des Markus von Petrus abgeleitet wurde, weil diese dasselbe also gepredigt hätten. Wir mögen gern eingestehen, dass wir uns Christum so, wie ihn Johannes und Paulus erscheinen lässt, am liebsten vorstellen; und was die drei ersten Evangelisten anlangt, der des freiern, universelleren Pauliners Lukas in höherem Grade anspricht, als der des in palästinischem Kreise eingeengten Matthäus.

Es ist nicht dieses Ortes, in eine umständlichere Erörterung des Gegenstandes einzugehen. Diese soll aber in einer besondern Schrift vorgenommen, und daher auch die ihr gewidmete Beilage der ersten Auflage hier weggelassen werden.

Uebrigens bleiben wir unserm schon bei andern Gelegenheiten ausgesprochenen Grundsatz auch in dieser Untersuchung darin vollkommen getreu, dass wir jeden der vier Berichterstatter vom heiligen Abendmahl nur nach seinem besondern Standort und nach seiner Eigenthümlichkeit in allen Beziehungen auffassen und beurtheilen dürfen. Aufs Sorgfältigste soll

verhütet werden, dass nicht die Ansicht des Einen mit der eines Andern vermischt werde, dass man nicht Einen zu Gunsten des Andern so oder so reden lasse, oder den Text des Einen dem Andern nachmodle. Und obschon wir die Darstellung aller vier Erzähler zur Erleichterung der Uebersicht in Parallelen zusammenstellen, sind wir doch weit entfernt, durch Umstellung der Verse und Sätze, damit Gleiches und Gleiches überall zusammen und eine scheinbare Uebereinstimmung zum Vorschein komme, die Anordnung, Abfolge und Totalansicht in dem Einzelnen irgendwie zu zerstören. Die Reihefolge ist nichts weniger als gleichgültig: darum muss sie einem Jeden, soll er anders richtig gefasst werden, ungestört verbleiben.

Höchst erwünscht trifft es sich nun, dass keiner von den vier verschiedenen Schriftstellern eine Spur zeigt von einer sinnlich materialistischen Vorstellung des von ihnen beschriebenen, von Christo verordneten Symbols. In allen tritt vielmehr die einfach klare Ansicht und richtig erkannte wesentliche Absicht des Stifters ungesucht hervor. Diese Berichterstatter sind vollkommen unschuldig an den seltsamen Verirrungen und Verkehrtheiten, welche durch steifes Festhalten am Buchstaben einzelner Worte und durch armselige Consequenzmacherei leider der Christenheit mit diesem schönen, segenvollen Gebrauch sind aufgedrungen worden.

A. Der Apostel Paulus.

In der Darstellung des Apostels Paulus zeigt sich die grösseste Einfachheit und Kürze der Einsetzungsworte. Die nachfolgenden lassen nach der angenommenen Abstufung deutlich das fortschreitende Wachsthum der Ueberlieferung, die vermehrende Erweiterung der in Christi Munde gewiss sehr kurzen Begleitungsformeln des Symbols bemerken. Seine eigensten Worte vermögen wir mit unbestreitbarer Gewissheit nicht mehr nachzuweisen, noch zu verbürgen, und werden zufrieden seyn müssen, den Sinn und die Absicht seiner Stiftung mit hinlänglicher Sicherheit erkannt und überzeugend dargelegt, unstatthafte Behauptungen dagegen zurückgewiesen zu haben. Wie thöricht muss es dem Sachkundigen erscheinen, wenn blinde Polemiker noch heutiges Tages auf die Formeln, deren sich Christus genau bedient habe, pochen, auf Buchstaben und Worten hartnäckig bestehen, auf den Grund solcher Voraussetzungen und willkührlicher Deutungen Orthodoxie und Heterodoxie bestimmen, die anders Denkenden und Verstehenden verketzern und verdammen wollen, da sämmtliche vier Referenten die Worte der Einsetzung mehr oder weniger verschieden anführen, und keiner mit dem andern in allen Puncten zusammenstimmt.

1. Ueber 1 Kor. X, 16 ff.

Die Absicht des Apostels in diesem Kapitel ist keine andere, als die Christen zu Korinth abzumahnen von dem Umgange mit profanen und ruchlosen Heiden. An dem warnenden Beispiele der alten Israeliten zeigt er die Gefahren eines solchen Umganges. Unsere Väter, sagt er, waren allesammt der grossen Vorzüge und Segnungen Gottes in der Wüste zur Zeit ihrer wunderbaren Errettung aus Aegyptenland theilhaftig geworden; und doch hatte Gott an den meisten von ihnen kein Wohlgefallen: sie fielen als Strafwürdige in der Wüste. Sie selbst traf das Unglück: für uns ist es zum warnenden Vorbilde aufgezeichnet. Mögen wir denn nicht in die nämlichen Versündigungen, wie jene, verfallen! Lasset uns nicht, wie sie, böse Begierden hegen, oder Götzendienst treiben, oder ausschweifen, oder den Herrn versuchen, oder wider ihn murren! Wer sich dünkt zu stehen, der sehe wohl zu, dass er nicht falle, u. s. w. Darauf hebt er V. 14 ff. den Götzendienst noch besonders aus, dem sich zu ergeben die korinthischen Christen am meisten in Gefahr waren. Darum, meine Lieben, fliehet vor dem Götzendienst. Als Verständigen sage ich's euch; entscheidet ihr, was ich sage: und nun folgt die für unsern Zweck allerdings höchst wichtige Stelle, in welcher der Apostel die heidnischen Opfermahlzeiten (woran manche Christen wider Willen und Wunsch des Apostels fortwährend Antheil zu nehmen geneigt seyn mochten,) gegenüber stellt den Liebesmahlen (Agapen) der damaligen Christen, in welchen und durch welche die innige Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus sowohl, als ihre Gemeinschaft unter einander selbst aus-

gesprochen werden sollte. Darum er es für eines Christen, der an diesen heiligen Mahlzeiten Antheil hätte, unwürdig, ja für gottlos erklären müsste, auch zugleich den profanen Opferschmausereien beizuwohnen. So schreibt er den Korinthiern:

16. Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ χριστοῦ ἐστι; Τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ ἐστιν;	16. Der Kelch (Becher) der Lobpreisung (des Lobgesanges), womit wir (den Herrn) lobpreisen, stellt er nicht unsre Lebensgemeinschaft (Blutsverwandtschaft) mit Christo dar? Das Brod, welches wir brechen, stellt es nicht unsre Gemeinschaft (Verbindung) mit dem Leibe Christi dar?
17. Ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.	17. Nämlich ein Brod ist es, ein Leib sind wir die Vielen: denn alle geniessen wir (werden theilhaftig) von dem einen Brode.
18. Βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχὶ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσί;	18. Sehet an das Volk Israel nach seiner natürlichen Stellung: sind nicht eben die, welche die Opfer essen, Gehülfen (Genossen) des Opferaltars (d. i. Opferpriester)?
19. Τί οὖν φημι; ὅτι εἴδωλον τί ἐστιν; ἢ ὅτι εἰδωλόθυτον τί ἐστιν;	19. Was will ich nun sagen? Dass ein Götze etwas sey? oder dass Götzenopfer etwas (Wichtiges, Grosses) sey?
20. Ἀλλ', ὅτι ἃ θύει τὰ ἔθνη, δαιμονίοις θύει, καὶ οὐ θεῷ*)· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι.	20. [Nein!] Aber, was die Heiden opfern, opfern sie doch Dämonen, und nicht Gott: und ich will nicht, dass ihr Hülfsgenossen der Dämonen werden sollt.

*) Scheint Erinnerung zu seyn an 5 Mos. XXXII, 17. ἔθυσαν δαιμονίοις, καὶ οὐ θεῷ.

21. Οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων· οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων.

21. Unmöglich könnt ihr des Herren Kelch trinken und der Dämonen Kelch; unmöglich könnt ihr an des Herren Mahl Theil nehmen und am Mahl der Dämonen.

Dass in dieser Stelle Niemand etwas Unbegreifliches und Widersinniges suchen oder finden möge, hat der Apostel selbst abgewehrt, indem er zuvor schreibt: ὡς φρονίμοις λέγω· κρίνατε ὑμεῖς, ὅ φημι· als Verständigen sage ich's euch; beurtheilt ihr, was ich sage. Und diese Aufforderung galt allen Korinthischen Christen ohne Ausnahme. Folglich muss es auch für uns möglich seyn, durch unbefangenen Gebrauch der uns von Gott verliehenen Verstandeskräfte und durch sorgfältig prüfende Vergleichung der verschiedenen Texteswortе den Sinn und die wahre Meinung ihres Urhebers aufzufinden und deutlich darzulegen. Sehen wir also nur von aller vorgefassten Meinung ab, merken wir einzig und allein auf den Apostel selbst, bei welchem sich überall die Klarheit vernünftiger Erkenntniss mit der Wärme und Tiefe des Glaubens im schönsten Ebenmaasse vereinigt findet; und unser Bestreben, dem Missverständniss auszuweichen, wird gewiss nicht vergeblich seyn. Fern also sey und bleibe es von uns, den Worten des Paulus ungewöhnliche und unerweissliche Bedeutungen unterzulegen, fern auch, am Buchstäblichen mit starrer Hartnäckigkeit selbst da festhalten zu wollen, wo dadurch ein augenscheinlicher Widersinn in die einfache, allen verständigen Christen zur Beurtheilung hingegebene Rede des Apostels eingetragen werden würde, den auszusprechen

ihm selbst niemals in den Sinn gekommen seyn kann. Jedes Wort der vorliegenden Stelle in strengster Buchstäblichkeit zu nehmen, hat ohnehin wohl noch Keiner gewagt. Bei *ποτήριον* wenigstens denkt jedermann, nicht sowohl an das Gefäss, (Becher, Kelch,) was das Wort doch eigentlich heisst, sondern an das darin Enthaltene, und lässet folglich die uneigentliche Bedeutung gelten.

Dass nun Paulus an diesem Orte weder hat reden wollen von einer Verwandlung des Brodes und Weins beim heiligen Abendmahl in den Leib oder das Fleisch und Blut Christi, noch von einem leiblichen Geniessen dieses Fleisches und Blutes in, mit und unter den Abendmahlselementen, dass er überhaupt nicht von einer Mittheilung, folglich auch nicht, und am allerwenigsten von einer Mittheilung des Fleisches und Blutes Jesu Christi rede, dieses hoffen wir durch die folgende Betrachtung ausser Zweifel zu setzen.

Zuerst muss die wahre, hier allein mögliche Bedeutung von *Κοινωνία* und *κοινωνὸν εἶναι* V. 16. 18. 20. festgestellt werden. Mittheilung, die Handlung des Gebens, Ertheilens, kann der Ausdruck auf keinen Fall bezeichnen. Denn dadurch entstände ja der widersinnige Satz: Der Kelch, oder auch dessen Inhalt, der Wein, ist Mittheilung u. s. w. Gesetzt aber auch, dass der Apostel die Absicht gehabt hätte, zu sagen: Die Ertheilung des Weins ist eine Ertheilung des Blutes und die Austheilung des Brodes ist Austheilung des Leibes Christi; so dürfte daraus noch lange nicht folgen, dass er an eine leibhaftige Darreichung, mündliche Geniessung, und so zu

sagen an körperliche Vermischung des wahren Fleisches und Blutes Christi, des einst Mensch gewesenen, mit dem der Communikanten mittelst des Empfangens der Abendmahlselemente irgend gedacht habe.

Das Wort *κοινωνία* verträgt aber die Annahme einer solchen Bedeutung schlechterdings nicht. Nämlich die Idee des Gemeinsamen und der Gemeinschaft mehrer Personen oder Dinge an einer Sache, einem Werk, einem Genuss, u. s. f. liegt zum Grunde. Doch ist nicht immer ein materielles Antheilnehmen und in Gemeinschaftstehen damit gemeint; auch geistige, übersinnliche, innere Gemeinschaft kann es gelten. Ueberhaupt also Antheil haben, Mittheilnehmen an etwas, Hülfsgenossenschaft, also Beistand durch gemeinschaftliche Theilnahme, kann *κοινωνία* zufolge seiner Etymologie sowohl, als nach dem Zusammenhange in allen Stellen, wo es vorkommt, allein bedeuten. Der Gegenstand der Gemeinschaft, des gleichmässigen Antheilnehmens pflegt im Genitiv, (*κοινωνεῖν τινος, κοινωνὸν εἶναι τινός κτλ.*) diejenigen, mit welchen die Gemeinschaft Statt findet, im Dativ (*κοινωνεῖν τινι, κοινωνὸν εἶναι τινί κτλ.*) zu stehen. Wir berufen uns auf folgende Bibelstellen.

1 Kor. I, 9. *ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ κυρίου ἡμῶν·* Ihr seyd berufen zur Gemeinschaft seines Sohnes, d. i. zur Mittheilnahme an ihm, als Erlöser. (Wer hat hier schon an eine leibliche Mittheilung des Sohnes Gottes gedacht? Doch ist die Stelle den Worten nach der obigen Kap. XVI, 16. vollkommen gleich.)

2 Kor. VIII, 4. *τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας κτλ.* die Gemeinschaft der Dienstleistung, oder die

gemeinschaftliche Theilnahme daran. — Kap. XIII, 13. *ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν·* kann unmöglich heissen: **Die Mittheilung** des heiligen Geistes, da die *κοινωνία* ja eben das ist, was ihnen angewünscht wird oder zu Theil werden soll: *μετὰ πάντων ὑμῶν*, nämlich *ἔστω* oder *γένοιτο.* — Phil. II, 1. *εἴ τις κοινωνία πνεύματος.* — Kap. III, 10. *καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ·* meine **Gemeinschaft, Mittheilnahme** an seinen Leiden; (kann gleichwohl nicht so verstanden werden, als habe Paulus gerade **die nämlichen** Leiden erduldet, welche Christus nur allein zu tragen hatte.) — Philem. 6. *ἡ κοινωνία τῆς πιστέως σου·* V. 17. *εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν.*

Johannes pflegt das Wort mit *μετά* zu verbinden. 1 Joh. I, 3. *ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν· καὶ ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Ἰησοῦ Χριστοῦ.* V. 6. *ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ.* V. 7. *κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων,* (wahrscheinlich falsche Lesart für *μετ' αὐτοῦ.*) Ueberall kehrt dieselbe Bedeutung, **Gemeinschaft, Genossenschaft, Theilnahme**, wieder.

2 Kor. I, 7. *ὥςπερ κοινωνοί ἐστε τῶν παθημάτων, οὕτω καὶ τῆς παρακλήσεως·* gleichwie ihr Antheil nehmet an meinen Leiden, oder auch meine **Mitgenossen**, derselben **theilhaftig** seyd, u. s. w. — 2 Petr. I, 4. *θείας κοινωνοὶ φυσέως,* (von den Christen,) **theilhaftig** der göttlichen Natur. — 1 Petr. V, 1. *τῆς μελλούσης — δόξης κοινωνός.* — Hebr. X, 33. *κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων γενηθέντες.* —

Vorzüglich beachtenswerrth für den vorliegenden Fall ist Matth. XXIII, 30. wo Christus die Juden sagen lässt: οὐκ ἂν ἤμεθα κοινωνοὶ αὐτῶν ἐν τῷ αἵματι (Hebraismus für τοῦ αἵματος) τῶν προφητῶν· Wir wären nicht in Gemeinschaft mit ihnen (unsern Vätern) getreten, wären nicht ihre Mitgenossen, (Helfershelfer) gewesen bei der Ermordung der Propheten. Noch nie dachte hier Jemand an Mittheilung oder Geniessung des Prophetenblutes. Zumal steht ja V. 35. deutlich genug, und zur Abwehr solcher verkehrten Deutung: ὅπως ἔλθῃ ἐφ᾽ ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον κτλ. Damit auf euch komme alles schuldlose Blut, u. s. w. Wer kann aber leugnen, dass die uns vorliegende Paulinische Stelle eben so angethan ist?

Aus den Alexandrinern bloss folgende Stellen: Spr. I, 11 ff. ἐὰν παρακαλέσωσί σε λέγοντες (οἱ ἀσεβεῖς), ἔλθε μεθ᾽ ἡμῶν, κοινώνησον αἵματος, (nimm Antheil am Blutvergiessen,) κρύψωμεν δὲ εἰς γῆν ἄνδρα δίκαιον ἀδίκως· καταπίωμεν δὲ αὐτόν, ὥςπερ ᾅδης, ζῶντα, κτλ. (etwa buchstäblich: Wir wollen ihn lebendig hinunterschlucken??) — Kap. XXVIII, 24. Οὗτος κοινωνός ἐστιν ἀνδρὸς ἀσεβοῦς.

Ies. I, 23. οἱ ἄρχοντές σου — κοινωνοὶ κλεπτῶν ἀγαπῶντες δῶρα. — Sir. VI, 10. mit φίλος verbunden, καὶ ἔστι φίλος κοινωνὸς τραπεζῶν, κτλ. Kap. XLI, 17. 18. Αἰσχύνεσθε — ἀπὸ κοινωνοῦ καὶ φίλου περὶ ἀδικίας. Dazu Kap. XLII, 3. XIII, 1. 2. 17. 3 Mos. VI, 2. Weish. VIII, 18. εὔκλεια ἐν κοινωνίᾳ λόγων αὐτῆς (τῆς σοφίας). — Besonders, und zwar in mehrfachen Beziehungen vergleichungswerth erscheint Mal. II, 14. καὶ αὕτη κοι-

νωνός σου καὶ γυνὴ διαθήκης σου· und doch ist sie deine Genossin und deines Bundes Weib.

Ebenso heisst in den Abschnitten vom Abendmahl der Kelch, *τὸ ποτήριον τῆς διαθήκης* und *τῆς καινῆς διαθήκης,* und *ἡ καινὴ διαθήκη,* Kelch der Bundesstiftung, und der neuen Bundesstiftung, auch die neue Stiftung selbst, weil mittelst desselben diese neue Stiftung von Seiten des Heilandes begründet und verkündiget wurde, auch mit jedem nachmaligen Gebrauch desselben die lebendige Erinnerung daran erneuert, die dankbare Lobpreisung Gottes für unsre durch die Lebensaufopferung Christi (*ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*) vollendete Erlösung dargebracht werden sollte. Aus dem Grunde und in der Hinsicht erklärte der Erlöser bei Darreichung des Kelches: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι,* oder nach einem andern Text: *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης.* Und so ergab sich allerdings eine Gemeinschaft (*κοινωνία*) und zwar eine Gemeinschaft von der engsten, innigsten Art, zwischen diesem Kelch (*ποτήριον*) und dem vergossenen Blute Christi (*αἷμα του Χριστοῦ*) Insofern muss aber auch des Apostels hier vorliegende Aeusserung, *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστι; κτλ.* vollkommen verständlich und von allen Seiten gerechtfertigt erscheinen. Sie kann nur diesen Sinn haben:

Stellt der Becher der Lobpreisung, mit dem wir lobpreisen, nicht unsre Gemeinschaft und Theilnahme

am Leben Christi dar? Sprechen wir nicht eben, indem wir diesen Kelch trinken, unsre Mitgenossenschaft am Aufopferungstode Christi zur Besiegelung der neuen Stiftung und unsere Theilhaftigkeit an seiner welterlösenden Lebenshingabe aus? Und ist derselbe nicht zugleich unsre Danksagung für die durch Christi Tod uns gewordene Errettung? Stellt das Brod, welches wir brechen, **nicht** unsre Gemeinschaft mit dem Leibe Christi dar? Oder soll es nicht grade **unsre** Mitgliedschaft und Mittheilnahme an seinem Leibe, somit unsre gegenseitige Bruderschaft und engste Verwandtschaft abbilden? Denn Ein Brod ist es, so sind wir, die Vielen, Ein Leib; denn Alle werden wir theilhaftig des Einen Brodes.

Leicht wird hiernach begreiflich, warum das Abendmahl selbst so oft *κοινωνία, communio*, **die Gemeinschaft**, (nicht **die Mittheilung**,) genannt wird, und warum die **Gläubigen** als in der **Gemeinschaft** (*ἐν τῇ κοινωνίᾳ*,) befindliche, die Ausgeschlossenen, (*οἱ ἔξω τῆς κοινωνίας*,) als ***Excommunicirte*** dargestellt werden.

Zur Rechtfertigung des Einzelnen in unsrer Behauptung noch diese Bemerkungen.

Dass neben *κοινωνία* die Person aus dem beigesetzten Zeitworte *εὐλογοῦμεν* und *κλῶμεν*, folglich *ἡμῶν* ergänzt werden muss, bedarf keines langen Beweises: die Natur der Sache erfordert es, und mehrere der vorhin angeführten Stellen ergeben es augenscheinlich. 1 Kor. I, 9. muss *ὑμῶν* aus dem nebenstehenden *ἐκλήθητε* zugedacht werden. Dasselbe gilt Philip. II, 1. u. a. In einer ganz an diesen Ort gehörigen Stelle **Joh. Damasc.** de fid. orthod. IV, 14.

heisst es: *Κοινωνία λέγεταί τε (ἡ εὐχαριστία) καὶ ἔστιν ἀληθῶς διὰ τὸ κοινωνεῖν ἡμᾶς δι᾽ αὐτῆς τῷ Χριστῷ καὶ μετέχειν αὐτοῦ τῆς σαρκός τε καὶ θεότητος, κοινωνεῖν δὲ καὶ ἑνοῦσθαι ἀλλήλοις δι᾽ αὐτῆς. Ἐπεὶ γὰρ ἑνὸς ἄρτου μεταλαμβάνομεν οἱ πάντες, ἓν σῶμα Χριστοῦ καὶ ἓν αἷμα καὶ ἀλλήλων μέλη γινόμεθα, σύσσωμοι Χριστοῦ χρηματίζοντες.* Vgl. auch 1 Joh. I, 3.

An eine **leiblich** vermischende Gemeinschaft von Fleisch und Blut Christi mit dem Brod und Wein, somit auch mit den dies beides Geniessenden, kann nun schon wegen V. 18. 20. ff. des Paulinischen Textes nicht leicht Jemand denken. Hier kann man deutlich erkennen, wie der Apostel verstanden seyn will. Oder soll etwa V. 18. *κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσί* auch heissen: sie essen, geniessen den Opferaltar? und V. 20. *οὐ θέλω — ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι,* ich will nicht, dass ihr die Dämonen essen sollt? Wer sich's erlaubt, *ποτήριον κυρίου πίνειν* zu deuten, das Blut des Herrn trinken, und *τραπέζης κυρίου μετέχειν,* des Leibes oder Fleisches Christi theilhaftig werden, (V. 21.) der muss sich's auch gefallen lassen, das unmittelbar damit zusammenhängende, *ποτήριον δαιμονίων πίνειν,* und *τραπέζης δαιμονίων μετέχειν* zu erklären, das Blut der Dämonen trinken, und des Fleisches oder Leibes der Dämonen theilhaftig werden. Aber wir meinen, Niemand wird Lust bezeigen, den erleuchtetsten der Apostel so etwas sagen zu lassen. Warum sollte man also den vollkommen parallelen Satz V. 16., auf welchen von hier aus so erwünschtes Licht zurückstrahlt, auf seltsame Weise verkehren und in ganz

entgegengesetzter Weise auffassen. Durch eine kleine, unwesentliche Abänderung der Structur kann man die Aussprüche V. 16. 18. 20. einander Wort für Wort gleich bilden. Anstatt *κοινωνία τοῦ αἵματος — — ἐστί*, könnte es auch heissen: *κοινωνοί ἐσμεν τοῦ αἵματος κτλ.* Und ebenso V. 18. *τὸ ἐσθίειν τὰς θυσίας, οὐχὶ κοινωνία τοῦ θυσιαστηρίου ἐστί;* V. 20. *δαιμονίοις θύειν, καὶ οὐ θεῷ, — οὐχὶ κοινωνία τῶν δαιμονίων ἐστί;* Auf welche Weise in diesen Versen das Gemeinschafts- und Theilhaftigkeitsverhältniss (*κοινωνία*) zwischen den jüdischen Opferern und ihrem Opferaltar, ingleichen zwischen den heidnischen Götzenverehrern und den Götzen selbst oder den Dämonen gedacht ist; in derselben Art müssen wir es auch V. 16. uns vorstellen zwischen den mit dem Kelch der Lobpreisung den Herrn lobpreisenden Christen und Christo, der für sie das Leben dahingegeben; desgleichen zwischen denen, die das Brod für einander brechen und unter einander austheilen, und dem Leibe Christi, zu welchem sie insgesammt als Gliedmaassen gehören, durch den sie alle zur Einheit verbunden sind. Zur Ehre, zum Preis der Dämonen, zur Erinnerung an ihre Götzen feierten die Heiden ihre Opferfeste: zum Andenken an, zur Danksagung gegen ihren Gott brachten die Israeliten ihre Lob- und Dankopfer auf den Altar. Das ist die Gemeinschaft der Einen wie der Andern mit dem Gegenstande ihrer Opferfeste. Das heilige Mahl der Christen sollte einerseits der Erinnerung an den Erlösungstod Christi und der dankbaren Lobpreisung dafür gelten; dann aber auch die Einheit der Christen, so unter einander, wie mit Christo, aus-

sprechen. Diess ist nach des Apostels Worten die **Gemeinschaft der Christen mit dem vergossenen Lebensblute Christi und mit dem Leibe Christi.**

Vielleicht wird es Manchem überflüssig dünken, wenn wir noch Folgendes für unsre Meinung anführen. Die Wichtigkeit des Gegenstandes entschuldige die Ausführlichkeit.

Jedermann wird zugeben, dass der Ausdruck *ἓν εἶναι* unfehlbar mehr sage und die völlige Gemeinschaft stärker bezeichne, als *κοινωνὸν εἶναι.* Nun finden wir hier V. 17. von der Vereinigung und engen Gemeinschaft der Gläubigen unter einander den Satz gebraucht: *ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν·* Ein Leib sind wir, die Vielen. Dennoch stellt sich Niemand vor, dass Alle einander müssten gegessen haben, um zusammen Einen Leib ausmachen zu können. — Dasselbe gilt Kap. VI, 16. von der Gemeinschaft durch Hurerei: *ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστι·* und Kap. XII, 27. *ὑμεῖς ἐστε σῶμα Χριστοῦ·* was, wie man meinen sollte, doch noch etwas mehr sagen muss, als *κοινωνοί ἐστε τοῦ σώματος Χριστοῦ.* Jeder weiss aber hier den wahren Sinn mit Beseitigung des Buchstäblichen leicht zu erkennen.

Stellen wir nun noch folgende Parallelsätze des Paulinischen Grundtextes neben einander, so dürfte für den Unbefangenen kaum irgend ein Zweifel über das, worauf es ankommt, übrig bleiben.

Auf gleicher Linie mit *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν* V. 16. steht V. 21. *ποτήριον κυρίου πίνειν* und *ποτήριον δαιμονίων πίνειν,* auch Kap. XI, 27. *πίνειν τὸ ποτήριον*

τοῦ κυρίου. Gleicherweise mit *τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν* V. 16. das V. 21. *τραπέζης κυρίου μετέχειν*, (d. i. *κοινωνεῖν*,) und *τραπέζης δαιμονίων μετέχειν*· wozu auch V. 18. *οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσί*· Desgleichen Kap. XI, 20. *κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν*, und V. 27. *ἐσθίειν τὸν ἄρτον — τοῦ κυρίου*, gehört. Dem *κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν* steht in der erstern Stelle entgegen V. 21. *τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνειν ἐν τῷ φαγεῖν κτλ.*, wobei sich nämlich keine christliche Gemeinschaft, keine brüderliche Liebe, also keine der Einheit in Christo, und der Feier seines Alle errettenden Todes würdige, seinem Vorbilde nachstrebende Gesinnung zu Tage lege, — folglich auf eine unwürdige, ja sträfliche Weise das heilige Mahl begangen werde. V. 22. 27 ff.

Zum Andern ist es nöthig, uns über den Sinn der Worte, *ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν*, volle Gewissheit zu verschaffen. Die Uebertragung: Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist weder deutlich, noch richtig. Kaum wird Jemand einsehen, was er sich dabei denken solle. Wie mag es vom gesegneten Kelche noch heissen, wir segnen ihn? Soll ihn vorher sonst Jemand gesegnet haben? und wer denn? Wer soll unter dem Wir verstanden werden? Der Apostel allein? oder seine Korinthischen Leser mit? — Doch es leuchtet ein, dass von einer sogenannten Einsegnung, (Consecration,) hier überall nicht die Rede seyn kann. Von der Bedeutung der Worte noch abgesehen, wie käme es doch, dass nur die eine Hälfte der Abendmahlselemente, der Wein (Kelch), conse-

crirt werden solle und gesegnet hiesse, die andere, das Brod, dagegen nicht? V. 16. lesen wir bloss: Das Brod, das wir brechen, u. s. f. ohne Beifügung von *εὐλογίας*. Allein wer vermöchte wohl den Beweis zu führen, dass *ποτήριον τῆς εὐλογίας* jemals der gesegnete Kelch, gleichsam *ποτήριον εὐλογημένον*, bedeutet habe oder bedeuten könne? *Εὐλογεῖν*, Gegenwort von *κακολογεῖν* und *καταρᾶσθαι*, ist nahe verwandt und oft verbunden mit *αἰνεῖν*, (Luk. XXIV, 53. Nehem. IX, 5,) *ἐπαινεῖν*, *ὑμνεῖν*, auch von den Glossographen dadurch erklärt, bedeutet rühmen, lobpreisen, mit Worten verherrlichen, glücklich preisen: wird es von Gott gebraucht, auch segnen, d. h. wirklich beglücken, (insofern bei Gott die Glücklichpreisung Jemandes nicht, wie bei Menschen, als wirkungslos gedacht werden kann, sondern jederzeit in wirklicher Glücksertheilung, also eigentlicher Segnung, sich kräftig beweiset. Theodoret in Ps. LXVI, 6. *Εἰδέναι προςήκει, ὡς εὐλογοῦντες μὲν οἱ ἄνθρωποι τὸν θεὸν λόγους αὐτῷ προςφέρουσι μόνους, ἔργῳ δὲ αὐτὸν εὐεργετῆσαι οὐ δύνανται. Ὁ δὲ θεὸς εὐλογῶν βεβαιοῖ τοὺς λόγους τῷ ἔργῳ καὶ παντοδαπὴν παρέχει φόραν τοῖς εὐλογουμένοις*. Desgleichen bei Ps. CXXXXIV, p. 936. *εὐλογεῖ (ὁ θεὸς) μὲν ἔργῳ, εὐλογεῖται δὲ λόγῳ· καὶ οἱ μὲν ὑμνοῦντες προςφέρουσι ῥήματα, αὐτὸς δὲ τὴν διὰ πραγμάτων ἀντιδίδωσιν εὐλογίαν*. Dazu Hebr. VII, 7. *τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται*. Menschen können also streng genommen einander gar nicht segnen, nur den göttlichen Segen anwünschen oder ankündigen. Viel weniger vermögen sie mit ihren Segensformeln in und

an geist- und leblosen Dingen irgend eine Veränderung hervorzubringen, oder solche zu etwas Höherem und wesentlich Anderm, als sie vorher waren, umzuwandeln. Von einem solchen sogenannten Einsegnen, Weihen, Consecriren todter Materien findet sich auch in den christlichen Urkunden nirgends die leiseste Spur. Mithin versteht es sich von selbst, dass wir in dem vorliegenden Falle unbedenklich jeden Gedanken an eine Consecration des Bechers bei den Worten, *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν*, als schlechthin fremdartig, ein für allemal so weit als möglich entfernen und keine andere Erklärung gelten lassen können, als, der Becher der Lobpreisung, d. h. mittelst dessen, wie zum Schluss der Passahmahlzeit zu geschehen pflegte, dem Herrn mit freudigem Jubel, Lob und Dank, dort für die gnadenvolle Errettung aus der Aegyptischen Knechtschaft, hier für die Erlösung von der Sclaverei der Sünde, dargebracht wurde. Und so ist nicht der Becher (*τὸ ποτήριον*) der Gegenstand unsrer Lobpreisung, (*ὃ εὐλογοῦμεν*, — Segnung?) sondern das Mittel oder gleichsam Werkzeug, womit dieselbe geschieht. Kaum dürften es Sprachkundige für nöthig halten, dass wir diese Fassung der Worte erst noch besonders durch Analogieen rechtfertigen, da sich von sprachlicher Seite gewiss nichts Bedeutendes dagegen aufbringen lässt. Doch mögen einige Parallelen, die uns gerade ungesucht in die Hände fallen, um der Zweifler und Schwachen willen hier Platz finden.

4 Mos. XXIII, 11. *εὐλογήσας εὐλογίαν.* — 1 Mos. XLIX, 25. *καὶ εὐλόγησέ σε εὐλογίαν οὐρανοῦ ἄνωθεν κτλ.* — 5 Mos. XXXIII, 1. *καὶ αὕτη ἡ*

εὐλογία, ἣν εὐλόγησε Μωϋσῆς τοὺς υἱοὺς Ἰσραήλ. Denken wir uns in unsrer Paulinischen Stelle anstatt des ποτήριον τῆς εὐλογίας das blosse ἡ εὐλογία, was ja auch stehen könnte, so verhält sich dieselbe völlig gleich mit allen vorgenannten. Oder man denke sich auch in dem nächsten Parallelsatze statt des kurzen, τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, diese, dem τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν nachgeformte, vollkommen gleiche Weise, welche sehr wohl im Text stehen könnte: τὸν ἄρτον τῆς κλάσεως, ὃν κλῶμεν· Das Brod des Brechens, d. i. der liebevollen Austheilung an die Brüder zu gemeinschaftlichem Genuss, — nach der wohlbekannten Bedeutung des κλάζειν τὸν ἄρτον und κλάσις τοῦ ἄρτου im alten und neuen Testament, vgl. Jes. LVIII, 7. Hesek. XVIII, 7. Jerem. XVI, 7 ff. Klagl. IV, 4. Apg. II, 42. 46. XX, 7. 11. Luk. XXIV, 35. Mark. VIII, 19. 1 Kor. XI, 23. — und man muss sich unfehlbar von der Richtigkeit der von uns ausgesprochenen Behauptung überzeugen.

Ausserdem bietet sich noch zur natürlichen Vergleichung mit dem τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν aus den LXX des A. Test. dar, Ps. CVII, 22. θυσάτωσαν αὐτῷ θυσίαν αἰνέσεως. Ps. XLIX, 15. θῦσον τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως· Ps. CXV, 17. σοὶ θύσω θυσίαν αἰνέσεως· u. a. m.

Dass das Abendmahl selbst von den Kirchenvätern sowohl εὐλογία, als εὐχαριστία, (Lob- und Dankfest,) genannt wird, ist eine bekannte Sache, (vgl. Suiceri Thes. I, p. 1249.) und unsrer Ansicht ebenfalls günstig. Ausgezeichnete griechische Lehrer, wie Chrysostomus, Theophylact, u. a.

haben die Worte des Apostels nicht anders, wie wir, verstanden. Jener sagt in der Hom. XIV, in 1. Ep. ad Cor. *Ποτήριον εὐλογίας ἐκάλεσεν, ἐπειδὰν αὐτὸ μετὰ χεῖρας ἔχοντες οὕτως αὐτὸν (τὸν κύριον) ἀνυμνοῦμεν θαυμάζοντες, ἐκπληττόμενοι τῆς ἀφάτου δωρεᾶς, εὐλογοῦντες ὅτι καὶ αὐτὸ τοῦτο ἐξέχεεν κτλ.* Und kurz zuvor: *Εὐλογίαν ὅταν εἴπω, πάντα ἀναπτύσσω τὸν τῆς εὐεργεσίας τοῦ θεοῦ θησαυρὸν καὶ τῶν μεγάλων ἐκείνων ἀναμιμνήσκω δωρεῶν· καὶ γὰρ καὶ ἡμεῖς ἐπιλέγοντες τῷ ποτηρίῳ τὰς ἀφάτους εὐεργεσίας τοῦ θεοῦ καὶ ὅσων ἀπολελαύκαμεν, οὕτως αὐτὸ προσάγομεν καὶ κοινωνοῦμεν εὐχαριστοῦντες, ὅτι τῆς πλάνης ἀπήλλαξε τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος.* Und dieser bei den nämlichen Worten des Paulinischen Grundtextes: *Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, τουτέστι, τῆς εὐχαριστίας. Ἐπὶ γὰρ χεῖρας αὐτὸ ἔχοντες εὐλογοῦμεν καὶ εὐχαριστοῦμεν τῷ τὸ αἷμα αὐτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἐκχέαντι καὶ ἀποῤῥήτων ἀγαθῶν ἀξιώσαντι.* Noch mehr Citate zu häufen, wäre unnöthige Raumverschwendung.

Die übrigen Sätze des vorliegenden Abschnitts bedürfen nach dem Bisherigen keiner weitern Erläuterung. Darum können wir uns nunmehr zu denjenigen Stellen wenden, welche von der Einsetzung des Abendmahls handeln und als Hauptquellen dieses Sacraments mit Recht angesehen werden. Wir stellen zuerst die vier verschiedenen Erzählungen neben einander, betrachten dann die einzelnen Verfasser, sowohl jeden für sich, als im Vergleich mit den übrigen, und suchen so zu einem möglichst vollständigen und reinen Endergebniss über den hochwichtigen Gegenstand hinaufzugelangen.

So lautet der Grundtext bei den

Paulus 1 Kor. XI, 23 ff.

23. Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο,

Lukas Ev. XXII, 14 ff.

14. Καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσε, καὶ οἱ δώδεκα ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ.

15. Καὶ εἶπε πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ᾽ ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν.

16. Λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι [οὐκέτι] οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ, ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

17. Καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπε· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς.

18. Λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

Paulus:

ἔλαβεν ἄρτον.

24. καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ εἶπε· τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Lukas:

19. Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

vier verschiedenen Erzählern:

Markus XIV, 17 ff.

17. *Καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα.*

18. *Καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ.*

19. *Οἱ δὲ ἤρξαντο λυπεῖσθαι καὶ λέγειν αὐτῷ εἷς καθ' εἷς· Μήτι ἐγώ; καὶ ἄλλος· Μήτι ἐγώ;*

20. *Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· Εἷς ἐκ τῶν δώδεκα ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρυβλίον.*

21. *Ὁ μὲν οὖν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει, καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ· οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται. Καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.*

22. *Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπε· λάβετε· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.*

Matthäus XXVI, 20 ff.

20. *Ὀψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα.*

21. *Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν εἶπεν· Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.*

22. *Καὶ λυπούμενοι σφόδρα ἤρξαντο λέγειν αὐτῷ ἕκαστος αὐτῶν· Μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε;*

23. *Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ τρυβλίῳ τὴν χεῖρα, οὗτός με παραδώσει.*

24. *Ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει, καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ· οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται. Καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.*

25. *Ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν εἶπε· Μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββί; λέγει αὐτῷ· σὺ εἶπας.*

26. *Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς τὸν ἄρτον καὶ εὐλογήσας [εὐχαριστήσας] ἔκλασε καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς καὶ εἶπε· λάβετε, φάγετε· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.*

25. Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

26. Ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἔλθῃ.

27. Ὥστε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον [τοῦτον] ἢ πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως, ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου.

28. Δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν, καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω·

29. ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων ἀναξίως κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου.

20. Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.

21. Πλὴν ἰδού, ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ᾽ ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης.

22. Καὶ ὁ μὲν υἱὸς του ἀνθρώπου πορεύεται κατὰ τὸ ὡρισμένον· πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δι᾽ οὗ παραδίδοται.

23. Καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς τὸ τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν.

D a s

Paulus 1 Kor. XI, 23 ff.

23. Ich nämlich habe von dem Herrn empfangen, was ich euch auch überliefert habe, dass der Herr Jesus in der Nacht, in welcher er ausgeliefert wurde,

Lukas Ev. XXII, 14 ff.

14. Und als die Stunde kam, legte er sich zu Tisch, und die zwölf Apostel mit ihm.

15. Und er sagte zu ihnen: Mit Sehnsucht habe ich verlangt, dieses Passah zu ge-

23. Καὶ λαβὼν τὸ ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς· Καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.

24. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς [καινῆς] διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον.

25. Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

27. Καὶ λαβὼν τὸ ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες·

28. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

29. Λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπάρτι ἐκ τούτου τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.

heisst:

Markus XIV, 17 ff.

17. Und wie es Abend wurde kam er mit den Zwölfen.

18. Und indem sie zu Tische lagen und assen, sagte Jesus: Warlich, ich sage euch, Einer von euch will mich aus-

Matthäus XXVI, 20 ff.

20. Wie es aber Abend wurde, legte er sich zu Tische mit den Zwölfen.

21. Und indem sie assen, sagte er: Warlich, ich sage euch, Einer von euch

nieſſen mit euch vor meinen Leiden.

16. Denn ich sage euch, ich darf (kann) davon nicht mehr genieſſen, bis daſs sie erfüllet sind, im Reiche Gottes.

17. Und er nahm den Kelch und danksagend sprach er: Nehmet das und vertheilet es unter euch.

18. Denn ich sage euch, ich darf (kann) nicht trinken von der Frucht des Weinstocks, bis daſs das Reich Gottes gekommen ist.

Brod genommen

24. und danksagend gebrochen und gesagt: Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird. Dieses thut zu meiner Erinnerung.

25. Gleicherweise auch den Kelch nach der Mahlzeit indem er sprach: Dieser Kelch ist die neue Stiftung durch mein Blut. Dieses thut, so oft ihr trinket, zu meiner Erinnerung.

19. Und er nahm Brod, brach es danksagend und gab es ihnen indem er sprach: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Dieses thut zu meiner Erinnerung.

20. Gleicherweise auch den Kelch nach der Mahlzeit indem er sprach: Dieser Kelch ist die neue Stiftung durch mein Blut, der für euch ausgegossen wird.

liefern (verrathen), der mit mir isset.

19. Sie aber fingen an traurig zu werden und zu ihm zu sagen Einer um den Andern: Bin ich's etwa? und wieder Einer: Bin denn ich's?

20. Er aber erwiederte ihnen: Einer von den Zwölfen, der mit mir in die Schüssel eintaucht.

21. Zwar geht nun der Menschensohn dahin (fort), so wie von ihm geschrieben ist; wehe aber Jenem, durch welchen der Menschensohn ausgeliefert wird! Gut wäre es für jenen Menschen, wenn er nicht geboren wäre.

22. Und indem sie assen, nahm Jesus Brod, brach es lobpreisend und gab es ihnen und sprach: Nehmet, das ist mein Leib.

23. Und nahm den Kelch und danksagend gab er ihn ihnen. Und sie tranken aus ihm alle.

24. Und er sagte ihnen: Das ist mein Blut, das Blut der [neuen] Stiftung, das um Vieler willen ausgegossen wird.

25. Warlich, ich sage euch,

will mich ausliefern (verrathen).

22. Und sehr traurig fingen sie an ein jeder von ihnen zu ihm zu sagen: Bin ich's denn, Herr?

23. Er aber erwiederte: Der mit mir die Hand in die Schüssel eingetaucht, der will mich verrathen.

24. Zwar geht der Menschensohn dahin (fort), so wie von ihm geschrieben ist; wehe aber Jenem, durch welchen der Menschensohn ausgeliefert wird! Gut wäre es für jenen Menschen, wenn er nicht geboren wäre.

25. Judas aber, sein Verräther, sprach erwiedernd: Bin ich's etwa, Rabbi? Er sprach zu ihm: Du hast recht.

26. Indem sie aber assen, nahm Jesus das Brod und brach es lobpreisend und gab es den Jüngern und sprach: Nehmet, esset; Das ist mein Leib.

27. Und nahm den Kelch und danksagend gab er ihn ihnen, indem er sprach: Trinket aus ihm alle:

28. [denn] das ist mein Blut, das Blut der neuen Stiftung, das um Vie-

26. So oft ihr denn dieses Brod esset und diesen Kelch trinket, so verkündiget den Tod des Herrn, bis er kommt.

27. Wer also auf eine unwürdige Weise das Brod isset und trinkt den Kelch des Herrn, der ist strafbar (verantwortlich) hinsichtlich des Leibes und Blutes des Herrn.

28. Würdige Einer also sich selbst, und so esse er von dem Brode und trinke aus dem Kelche.

29. Denn wer auf unwürdige Weise isst und trinkt, der isst und trinkt sich selbst Strafe, indem er den Leib des Herrn nicht auszeichnet.

21. Doch seht, die Hand meines Verräthers ist mit mir bei Tisch.

22. Und der Menschensohn geht zwar hin nach seiner Bestimmung; doch wehe Jenem, durch welchen er ausgeliefert (verrathen) wird!

23. Und sie fingen an mit einander zu streiten, wer es wohl von ihnen wäre, der das thun sollte.

nicht mehr darf (kann) ich von der Frucht des Weinstocks trinken, bis zu jener Zeit, wenn ich sie neu trinke in dem Reiche Gottes.

ler willen ausgegossen wird zur Vergebung der Sünden.

29. Das sage ich euch, ich darf (kann) von nun an nicht von dieser Frucht des Weinstocks trinken, bis zu jener Zeit, wenn ich sie neu trinke mit euch in dem Reiche meines Vaters.

Dem Text des **Lukas** können wir noch aus dem **Marcion'schen Evangelium** bei V, 14. 15. zur Seite setzen: *Καὶ ἀνέπεσε καὶ οἱ δώδεκα ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ καὶ εἶπεν· ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν.* Und er legte sich zu Tisch und die zwölf Apostel mit ihm und sagte: Mit Sehnsucht habe ich verlangt, dieses Passah zu feiern mit euch vor meinen Leiden. Und dem des **Matthäus** bei V, 26 ff. aus den **Justin'schen Denkwürdigkeiten** (Apol. I, p. 98. ed. Colon.) Folgendes: *Οἱ ἀπόστολοι — οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν, τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου· τουτέστι τὸ σῶμά μου. Καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν, τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι.* Die Apostel — haben erzählt, dass ihnen Jesus diese Verordnung gemacht, er habe Brod genommen und danksagend gesprochen, das thut zu meiner Erinnerung, das ist mein Leib. Und den Kelch habe er gleicherweise genommen und danksagend gesprochen, das ist mein Blut, und habe ihn bloss ihnen allein, (als den Einzuweihenden,) gegeben, d. h. nicht selbst davon getrunken.

2. Ueber den Abschnitt 1 Kor. XI, 23 ff.

Die Hauptabsicht des Paulus ist, den korinthischen Christen zu zeigen, dass der Genuss des Herren-Mahles (*κυριακὸν δεῖπνον*) kein gewöhnliches Essen und Trinken, nicht wie eine üppige Leibesmahlzeit, die jeder für sich halten möge, oder wie ein Götzenopfer-

fest zu betrachten sey, sondern eine gewichtvollere höhere Bedeutung habe, insbesondere aber die christliche Liebe und Gemeinschaft nach des Herrn Vorbild und Absicht aussprechen müsse. Für sehr unlöblich erklärt er es daher, dass jene Christen zwar zu gemeinsamen Mahlzeiten zusammenkämen, aber in der That keine Gemeinschaft hielten, noch überhaupt des erhabenen Zweckes derselben eingedenk wären. Um ihnen diesen Zweck aufs neue zu vergegenwärtigen und einzuschärfen, gedenkt er der Art und Weise jener ursprünglichen Verordnung des heiligen Mahles durch den Herrn selbst am letzten Abend vor seinem Leiden und Sterben, oder nach des Apostels eigenem Ausdruck, in der Nacht, in welcher er verrathen wurde, (2 Mos. XII, 8. *καὶ φάγονται τὰ κρέα τῇ νυκτὶ ταυτῇ κτλ.*) — und wie er die Kunde davon überliefert erhalten hätte. Nach seiner wiederholten, bestimmten Erklärung ist die Stiftung eine Stiftung zur Erinnerung (*εἰς τὴν — ἀνάμνησιν*), zur steten Wiederbelebung des Andenkens an Christi Erlösungstod für die Seinen (V. 24. 25. 26. *ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, κτλ.* — den zur Rettung und zum Heil der Seinigen erduldeten Tod des Herrn verkündigen, d. i. fort und fort rühmen) an die dadurch begründete neue Bundesstiftung, und der Gläubigen lebendige Gemeinschaft mit ihm, dem Erlöser sowohl, als allen Miterlöseten. Das Letztre lag nun schon in dem Zusammenkommen bei einer gemeinschaftlichen gottesdienstlichen Mahlzeit, in der Vereinigung zu einerlei Genuss bei gleichem Bedürfniss angedeutet. Vgl. V. 17 ff. Kap. X, 16 f.

Für wen Jesus dieses Erinnerungsmahl eingesetzt habe, sagt Paulus nicht. Der Jünger des Herrn geschieht hier nirgends Erwähnung; bloss in des Matthäus Darstellung treten sie namhaft hervor. Im Text des Lukas und Markus ergibt sich ihre Gegenwart aus dem Zusammenhange. Dass der Genuss zur Sündenvergebung dienen solle, ist weder von Paulus, noch von seinem Schüler Lukas gesagt. Nach beider Ansicht beut Christus bloss die Elemente des Genusses dar, nimmt aber, wie auch für sich klar und natürlich ist, keineswegs selbst Antheil daran. Das erhellet theils schon aus dem gewählten Ausdrucke *κλάζειν τὸν ἄρτον*, für Andere das Brod brechen, austheilen, und *ἔδωκεν αὐτοῖς*, und *ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον, διδόμενον·* für euch gebrochen, für euch gegeben; theils sagt es Lukas an zwei Stellen (V. 16. und 18.) ausdrücklich. Justin desgleichen am a. O. *καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι.* Dazu kommt noch der Schluss: Thut dieses zu meiner Erinnerung.

Wer aber zumal mit dem Brode den wirklichen Leib, mit dem Weine das wirkliche Blut Christi irgendwie verschmolzen vorstellen will, kann am wenigsten geneigt seyn, diesen selbst am Genusse mit Theil nehmen zu lassen.

So beschreibt nun der Apostel Paulus den Hergang der Sache.

Der Herr nahm Brod, brach es nach gesprochener Danksagung und sagte: das ist mein Leib, — diese Zerbrechung und Hingebung gilt meinem Leibe, — welcher für euch, d. i. euch zu gut, gebrochen, d. i. aufgeopfert wird: Das thut zu meiner Erinnerung.

Gleicherweise, d. i. in gleicher Beziehung auf seinen Tod, nahm er auch den Kelch nach der Mahlzeit und sagte: Dieser Kelch, d. i. dieser Becher Wein, ist, d. h. stellt dar, die neue Bundesstiftung, die des Gottesreichs, der Liebe, der Einheit, durch mein Blut, d. i. meine freie Lebensaufopferung für die Brüder, und zur Besiegelung, Verbürgung meiner neuen Bundesstiftung. Thut auch das, so oft ihr (diesen Kelch) trinket, zu meiner Erinnerung. Denn, so setzt der Apostel hinzu, so oft ihr dieses Brod esset und diesen Kelch trinket, müsst ihr den Tod des Herrn rühmend verkünden, bis er kommt.

Zur nähern Erklärung des Grundtextes, so wie zur Rechtfertigung unserer Ansicht werden folgende Bemerkungen dienen.

Die Worte, Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, V. 23., welche nicht selten missverstanden worden, sind mit dem Vorangehenden aufs engste verknüpft, und etwa in dieser Weise zu fassen:

Missbilligen muss ich es, dass ihr in euren gottesdienstlichen Versammlungen, welche eben die Beweisung der Liebe und theilnehmenden Gemeinschaft zur Absicht haben, so wenig Theilnahme beweiset, sogar unchristliche Lieblosigkeit und Selbstsucht dabei an den Tag leget. Anstatt Andern, die bedürftig sind, mitzutheilen von dem Eurigen, schämt ihr euch nicht, in ihrem Beiseyn und zu ihrer Beschämung abgesondert selbst zu schwelgen. Heisst das wohl ein Mahl des Herrn feiern? Darf das ein Liebesmahl genannt werden? Habt ihr, um zu essen und zu trinken, nicht

eure Häuser? Sollt ihr dazu die christlichen Gemeindeversammlungen missbrauchen und herabwürdigen?

Was mich anlangt, (V. 23.) so habe ich etwas ganz Anderes vom Herrn her überkommen, was ich auch euch wieder überliefert habe; nämlich, dass der Herr Jesus in der Nacht, als er verrathen und ausgeliefert wurde, Brod nahm, mit Danksagung brach, (für Andre,) und dazu sagte: Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird; also thut u. s. w. Vgl. V. 23. wo es am Schluss der ganzen Darstellung wieder heisst: *ὥςτε ἀδελφοί μου, συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε,* — so bewirthet einander.

Ueber das dem Paulus so geläufige *ἐγὼ γάρ*, womit in der Regel eine Art Gegensatz oder Absonderung von etwas Anderem bemerklich gemacht wird, ich meines Theils, was mich betrifft, ich nämlich, vgl. 1 Kor. XV, 9. 2 Kor. XII, 11. Gal. II, 19. VI, 17. Phil. IV, 11. 2 Tim. IV, 6. u. a. Ebenso *σὺ γάρ, ἡμεῖς γάρ*, u. s. f.

Παραλαμβάνειν und *παραδοῦναι* entsprechen einander vollkommen. Jenes heisst durch Ueberlieferung überkommen, dieses überliefern, beides von mündlicher Tradition, im Gegensatz der Schrift, zu verstehen. Ganz gleich wie hier sagt Paulus Kap. XV, 3. *Παρέδωκα γὰρ ὑμῖν — — ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κτλ.* vgl. Kap. XI, 2. *Καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε.* — Es verdient Bemerkung, dass *παραλαμβάνειν*, während es in den Evangelien und der Apostelgeschichte (bloss mit Ausnahme von Mark. VII, 4.

wo es, wie in der vorliegenden Stelle gebraucht ist,) überall **Personen** nach sich hat, in **Pauli** Briefen dagegen jedesmal bei **Sachen**, **Lehre** u. dergl., welche **überliefert werden**, vorkommt. Vgl. 1 Kor. XV, 1. Gal. I, 9. 12. Phil. IV, 9. (wo *ἐμάθετε καὶ παρελάβετε* verbunden ist,) Coloss. II, 6. (wo *Χριστὸν* als Abstractum gefasst werden muss,) Kap. IV, 17. 1 Thess. II, 13. IV, 1. 2 Thess. III, 6.

Ἀπὸ bedarf vorzüglich, dass wir es gegen Missverstand sichern und seine wahre Bedeutung gründlich auszumitteln suchen. Weder ist es einerlei mit *ὑπό*, noch mit *παρά*. Haben wir *παραλαμβάνειν* richtig gefasst, so folgt schon von selbst, dass der Apostel mit *παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* nicht kann sagen wollen: **ich habe unmittelbar aus Christi Munde empfangen, was ich euch überliefert habe,** u. s. f. Denn das ist gewiss genug, dass Paulus nicht zugegen war, als Christus das Abendmahl verordnete, und noch viel weniger nachher durch den Herrn unmittelbar Kunde davon bekommen haben kann. Von einer visionären Mittheilung oder ausserordentlichen Offenbarung kann der Satz auch nicht füglich verstanden werden; denn dafür ist der Ausdruck *ἀποκάλυψις* und *ἀποκαλύπτειν*, (1 Kor. I, 7. II, 10. 2 Kor. XII, 1. 7. Gal. I, 12. Eph. III, 3.) *ἐπιταγὴν κυρίου ἔχειν*, — *διέταξε*, — *παρήγγειλέ μοι ὁ κύριος*, u. dgl. dem Apostel gewöhnlich. Vgl. 1 Kor. VII, 10. 12. 25. IX, 14. 2 Kor. VIII, 8. XI, 17. Tit. I. 3. 1 Thess. IV, 15. u. a. Dazu kommt, dass eine solche **historische Notiz**, wie die hiesige von der Art der geschehenen Abendmahlseinsetzung, gar kein Gegenstand einer visionären Offenbarung (*ἀποκάλυψις*,

ἔκστασις, ὅραμα,) war, noch seyn konnte. Ein Accent ruht auf dem ἀπὸ κυρίου, vom Herrn, gar nicht: der Apostel dachte dabei an keinen Gegensatz, wie etwa, von Menschen; sonst wäre αὐτὸς zugesetzt; vgl. 1 Thess. III, 11. IV, 16. V, 23. 2 Thess. II, 16. III, 16. 1 Kor. XV, 28. Phil. II, 24. u. a. Vielmehr liegt auf ἐγὼ der Accent der Rede. Es kommt noch dazu, dass die Fortschreitung, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς κτλ. hinter dem vorlaufenden ἀπὸ τοῦ κυρίου κτλ. (von dem Herrn habe ich empfangen, — — dass der Herr Jesus u. s. f.) wie Jeder fühlen muss, wenig angemessen erscheinen würde. Nun bedeutet aber ἀπὸ ein solch unmittelbares von wo Herkommen oder Bewirktwerden gar nicht, wie sich bald zeigen soll. Mit παραλαμβάνειν finden wir die Präposition nirgends weiter im N. Test. verbunden; jedoch wird uns das ihr richtiges Verständniss nicht unmöglich machen. Manchem möchte vielleicht am nächsten zur Vergleichung dünken, Gal. I, 12. οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον· oder 2 Thess. III, 6. τὴν παράδοσιν, ἣν παρέλαβε παρ᾽ ἡμῶν. Desgleichen Eph. VI, 8. κομιεῖται παρὰ τοῦ κυρίου· 2 Tim. I, 13. ὧν παρ᾽ ἐμοῦ ἤκουσας· Kap. II, 2. III, 14. παρὰ τίνος ἔμαθες· Luk. VI, 34. παρ᾽ ὧν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν. Aber eben weil hier überall παρά, oben hingegen ἀπὸ steht, beide Präpositionen aber ganz verschiedenen Gehaltes sind, so dürfen wir auch unsre Stelle durchaus nicht für gleich mit den eben angeführten halten. Παρὰ bezeichnet eine grössere Nähe und gerade die Unmittelbarkeit des woven Herkommens, folglich einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem, von wo her, und dem

was kommt; *ἀπό* nur ein entferntes, mittelbares Verbundenseyn. Es sagt aus, dass etwas überhaupt von wo her sey, der Zeit, dem Ort, dem Grunde, der Veranlassung nach, nicht aber, dass es gerade dadurch zunächst gewirkt, hervorgebracht worden sey. Oft kann man es passend wiedergeben durch von Seiten, abseiten, und wenn von der Zeit die Rede ist, seit.*) Also will Paulus mit dem vor uns liegenden Ausspruche nur zu verstehen geben, dass die Sache, von der er rede, eine Anordnung des Herrn, von Christo selbst ausgegangen und hergekommen sey: etwa wie Kap. XIV, 37. *ὅτι, ἃ γράφω ὑμῖν, κυρίου εἰσὶν ἐντολαί·* oder Kap. IX, 14. *ὁ κύριος διέταξε τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν, κτλ.* obwohl an Unmittelbarkeit dieses Befehls von Seiten Christi an die Verkündiger nicht zu denken war. Vgl. auch nochmals die obige Stelle aus Justins Denkwürdigkeiten: *οἱ ἀπόστολοι — οὕτως παρέδωκαν, ἐντετάλθαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν.*

Als die nachbarlichste und verwandteste Stelle betrachten wir Kol. III, 24. *ἀπὸ κυρίου ἀπολήψεσθε*, von Seiten, auf Anlass des Herrn, vom Herrn her, (nicht gerade durch ihn oder von ihm, *ὑπό, παρά*,) werdet ihr das euch Gebührende bekommen. Matth. XVII, 25. *ἀπὸ τίνων λαμβάνουσι τέλη ἢ κῆνσον;* Dazu Röm. I, 7. 1 Kor. I, 3. 30. Gal. I, 3. *εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ.* Röm. V, 14. *ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ.* Kap. IX, 3. *ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ.* 1 Kor. VI, 19. *οὗ (πνεύματος)*

*) Vgl. Winer Grammatik. 3te Aufl. S. 318 f. Dagegen verwirft Schulthess (Abendmahlslehre S. 6 f.) die Lesart *ἀπὸ* und dringt auf *παρά*.

ἔχετε ἀπὸ θεοῦ. 2 Kor. III, 18. καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. Kap. VII, 13. ὅτι ἀναπέπαυται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀπὸ πάντων ὑμῶν. Gal. I, 1. II, 6. 12. V, 4. Eph. I, 2. VI, 23. Phil. I, 2. 28. 1 Tim. III, 7. μαρτυρίαν — ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν. Luk. VIII, 3. διηκόνουν αὐτῷ ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς. Vergleichenswerth auch Apg. XVI, 33. ἔλουσεν (αὐτοὺς) ἀπὸ τῶν πληγῶν· Er wusch sie von den Schlägen, d. i. in Folge, auf Anlass, wegen der Schläge, die sie zuvor empfangen hatten. Kap. XVII, 2. διελέγετο αὐτοῖς ἀπὸ τῶν γραφῶν, nach Veranlassung der Schrift. Kap. XIX, 12. ἀπὸ τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ (Παύλου) σουδάρια ἢ σιμικίνθια. Kap. XXVIII, 23. Sir. XXXI, 25. βαπτιζόμενος ἀπὸ νεκροῦ καὶ πάλιν ἁπτόμενος αὐτοῦ, τί ὠφέλησε τῷ λουτρῷ αὐτοῦ; u. s. f.

Hätte der Apostel gleichmässig so fortfahren wollen, wie er angefangen: ἐγὼ — παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ ὑμεῖς παρελάβετε, — so würde er nun doch unfehlbar geschrieben haben, παρ᾽ ἐμοῦ, nicht ἀπ᾽ ἐμοῦ. Vgl. noch Matth. XVI, 21. πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων κτλ. Weder ὑπὸ noch παρὰ würde hier angemessen seyn. Von Seiten der Aeltesten und Hohenpriester wurden Christo die Leiden veranlasst, zubereitet, von dort her kamen sie ihm. Dagegen Mark. V, 26. von der Blutflüssigen: πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν· und Matth. XVII, 12. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ᾽ αὐτῶν· wo von den ihm unmittelbar zuzufügenden Leiden gesprochen wird. Luk. XXI, 17. μισούμενοι ὑπὸ πάντων. Es ist unmöglich, sich dafür ἀπὸ πάντων bieten zu lassen: denn die unmittelbar von πάντων ausgehende Wirkung des μισεῖν soll ange-

zeigt werden, und diese drückt nur *ὑπὸ* aus. Noch ausserdem zur Vergleichung Gal. I, 11. 2 Thess. II, 13. Luk. XVI, 21. *Χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν ψυχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης*. Auch hier war kein *παρὰ* und kein *ὑπὸ* zu brauchen. Die neutestamentischen Schriftsteller sind in vielen Dingen weit genauer, als manche Ausleger bisher geglaubt zu haben scheinen, und als ihnen überhaupt zugetraut werden dürfte; der Eine freilich mehr als der Andere. Nimmt man es daher nur überall recht genau mit ihren Worten, so lassen sie willkührlichen und grundlos erträumten Auslegungen, die man vielmehr Einlegungen nennen müsste, zum Glück wenig Raum und Gelegenheit übrig.

Ob mit *παρεδίδοτο* ein Anklang zu dem vorhergegangenen *παρέδωκα*, mit *ἔλαβεν* zu *παρέλαβεν*, beabsichtigt sey, können wir dahingestellt bleiben lassen. Dass Paulus dergleichen nicht selten anbringt, ist eine bekannte Sache. Den Artikel vor *ἄρτον* liess er weg, so wie Lukas und Markus. Der einzige Matthäus schreibt, wie es uns scheint, weniger angemessen, *τὸν ἄρτον*, wie wenn von einem bestimmten Brode die Rede wäre, wiewohl gewiss nur überhaupt berichtet werden sollte, Er nahm Brod, brach es, u. s. w.

Καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασε, V. 24. stimmt mit dem Text des Lukas bis auf das von diesem weggelassene *καὶ* buchstäblich zusammen. Markus und Matthäus haben *εὐλογήσας*, der Letztere jedoch unter den Varianten gleichfalls das vielleicht vorzuziehende *εὐχαριστήσας*· vgl. V. 27. und Kap. XV, 36. *Εὐχαριστεῖν* heisst danksagen, das Dank-

gebet, woran es der fromme Jude bei keinem Genuss der Speisen fehlen liess, sprechen; vgl. Mark. VIII, 6. Joh. VI, 11. 23. Apg. XXVII, 35. XXVIII, 15. u. a. Wie *εὐλογεῖν*, lobpreisen, mit rühmenden Worten verherrlichen, sich davon unterscheidet, ergiebt sich aus den Bemerkungen zu Kap. X, 16. *Κλάζειν* hat, wie erinnert wurde, schon den Begriff des Brechens für Andere, folglich des Austheilens: hier muss es desto gewisser so gefasst werden, da Paulus vom Austheilen ausserdem gar nichts sagt, noch das *καὶ ἔδωκε* des Lukas und Markus, *καὶ ἐδίδου* des Matthäus, beizufügen für nöthig gehalten hat, obendrein aber folgt: *τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον*. Die Aechtheit dieses *κλώμενον* ist übrigens so gewiss, als die des *διδόμενον* im Lukas, ja so sicher als Dinge der Art nur immer seyn können: mit grossem Unrecht hat man es neuerdings aufs Neue angezweifelt. So wie bei Lukas *διδόμενον* an *ἔδωκε*, welches ihm zunächst voranging, angeknüpft und eben dadurch herbeigeführt ist, also stellt sich im Text des Paulus, wo wir kein *ἔδωκε* antreffen, *κλώμενον* als abhängig von seinem Vorläufer *ἔκλασε*. Vgl. noch hiezu Kap. X, 16. *τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστι;* und Luk. XXIV, 35. Apg. II, 42.

Καὶ εἶπε hat Paulus mit Markus und Matthäus gemein. Lukas schrieb *λέγων*, hier und V. 20. bei Erwähnung des Kelches. An der letztern Stelle ist ihm Paulus gleich. *Λέγειν* bedeutet nicht bloss sprechen, sagen, sondern oft — von einer geschriebenen, auch durch einen Andern erklärten Willens-

meinung, — erklären, bestimmen. Stellen zum Beweise finden sich überall.

In τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα weicht der Apostel von seinen drei Nachbarn darin ab, dass er das μου, welches diese sämmtlich hinter σῶμα stellen, voraufgehen lässt. Und er bleibt sich in dieser Manier gleich auch V. 25. ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, wo die übrigen gleichfalls das Personwörtchen hinter αἷμα bringen. Das Letztere (V. 25.) ist seiner sonstigen Weise ganz angemessen: vgl. Röm. III, 7. ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι. 1 Kor. I, 15. IX, 2. XI, 24. 2 Kor. I, 23. Gal. I, 13. u. a. Jenes, die Vorschiebung des μου, weicht von seiner anderweitigen Regel ab. Doch lässt sich 1 Kor. IX, 27. Phil. II, 2. und Philem. 20. vergleichen. Die Paulinische Wortfolge lässt den Gegensatz des Blutes Christi zur Bestätigung der neuen Stiftung, und des Blutes zur Besiegelung des alten Bundes stärker hervortreten.

Zur Sache Folgendes. Τοῦτο kann sich auf nichts anders beziehen, als auf das unmittelbar vorher erwähnte, von Christus gebrochene Brod. Wie es möglich gewesen, daran jemals zu zweifeln, können wir kaum begreifen, da V. 25. und bei Lukas V. 20. indem vom Kelch die Rede ist, und τοῦτο in vollkommen gleicher Art auf das vorlaufende ποτήριον zurückweiset, dieses ποτήριον ausdrücklich wiederholt und in der That ergänzt wird. Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστί, heisst es: wie sollte man also das parallele, τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, anders vervollständigen können, als: οὗτος ὁ ἄρτος μου ἐστὶ τὸ σῶμα? Wollte Christus einmal nicht οὗτος ὁ ἄρτος sagen, — wofür sich der Grund an-

führen liesse, dass die gebrochenen Brodstücken (*κλάσματα*, Luk. IX, 17. Matth. XIV, 20. Joh. VI, 12. 13. — auch *ψωμίον* ist ein so gebrochenes Brodstück, welches man eintauchte, Joh. XIII, 26. wo Christus dem Judas ein solches eintaucht und gibt zum Zeichen für den nach dem Verräther forschenden Johannes; —) genau genommen nicht mehr *ὁ ἄρτος* heissen konnten, so blieb nichts übrig, als *τοῦτο* zu wählen. Zudem kam es Christo nicht sowohl auf das Brod, als solches, wie vielmehr auf dessen Brechung an. Und so liegt in *τοῦτο*, dieses also gebrochene Brod u. s. w. und *οὗτος ὁ ἄρτος* hätte in Wahrheit nicht einmal gepasst. Wenn aber Christus die materialistische Vorstellung, dieses Brod ist realer Weise mein wirklicher Leib, hätte aussprechen wollen, so konnte und durfte er allerdings nicht anders sagen, als: *οὗτος ὁ ἄρτος ἐστὶ κτλ.* Vgl. folgende ganz ähnliche Stellen: 1 Thess. IV, 3. *τοῦτό ἐστι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν·* denn *ὁ ἁγιασμὸς* muss doch genau genommen zu Anfang, vor *τοῦτο* gedacht werden. Gal. IV, 26. *αὗται εἰσι δύο διαθῆκαι.* Matth. VII, 12. *οὗτος* (vgl. das Vorherige) *γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.* 1 Mos. XXVIII, 17. *φοβερὸς ὁ τόπος οὗτος· οὐκ ἔστι τοῦτο ἀλλ᾽ ἢ οἶκος θεοῦ, καὶ αὕτη (ἐστὶ) ἡ πύλη τοῦ οὐρανοῦ.* Leicht liessen sich, wäre es erforderlich, mehr solche Beispiele anführen.

Dass nun *τοῦτό ἐστι* nicht buchstäblich genommen zu werden braucht, weder von einer Verwandlung des Brodes in den Leib Christi, (in welchem Falle niemals *ἐστὶ* stehen könnte, sondern *μετεμορ-*

φωϑῇ oder *γέγονε* oder dgl. zu lesen seyn würde,) noch von einem **Versteektseyn** des Leibes Christi in, mit und unter dem Brode, (in welchem Falle es heissen würde, *ἐν τούτῳ — ἔνεστι,* oder — *ἀποκεκρυμμένον ἐστι,* oder *ἐν τούτῳ — σὺν τούτῳ μεταλαμβάνετε* — oder ähnlicher Gestalt,) — dieses ist im Obigen (**Abschn. III.**) zu zeigen versucht worden. Ja es erscheint schlechthin unmöglich, selbiges anders als uneigentlich zu verstehen, wenn man nicht jeden Falles auf irgend eine Weise in Widersinn gerathen will. Der Heiland sagt also, die **symbolische Handlung des Brodbrechens und Austheilens mit metaphorischer** (parabolischer) **Rede begleitend:**

Dieses Brod stellt meinen Leib dar, welchen ich für euch dahingebe, euch darbiete. Oder: Ich setze dieses Brod gleich meinem Leibe, es ist mein Leib, und soll von euch als solcher betrachtet werden. Unter euch vertheile ich das den Leib nährende Brod; euch Allen zu gut biete ich aber auch meinen Leib (mich selbst, nicht bloss das Meinige,) **zum Opfer dar; für euch wird er gebrochen.** So wie ihr nun durch gemeinsamen Genuss eines und desselben Brodes zur liebevollen Gemeinschaft und innigsten Theilnahme an einander euch vereinet; (vgl. Kap. X, 17: **Ein** Brod ist es, u. s. f.) so sollt ihr euch auch durch den gleichen Antheil an dem Segen, welcher Allen insgesamt aus der freien Hingabe meines Leibes und Lebens zu eurem Heil erwächst, ebenso zur innigsten Einheit und Gemeinschaft unter einander, wie mit mir selbst, (ihr, die Glieder eines Leibes, mit mir, dem Haupte dieses Leibes,) betrachten, in lebendiger und

reiner Liebe zu einem organischen Ganzen verschlungen stets treu und fest an einander halten. *Τοῦτο ποιεῖτε*, das sollt ihr thun, d. h. auf gleiche Weise unter Dankgebeten das Brod für einander brechen, mit liebevoller Hingebung wechselseitig austheilen, mit inniger Gemeinschaft unter einander verbunden bleiben, zu meiner Erinnerung, *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*· das heisst nicht bloss, zu meinem Andenken; denn in *ἀνάμνησις* und *ἀναμιμνήσκειν* liegt keineswegs bloss der passivische Begriff des Nichtvergessens, sondern der active einer erneuerten lebendigen Gemüthsanregung und Bestrebung; also hier des durch die wiederholte Feier des Todes Jesu immer wieder verjüngten und erkräftigten Gemeinschaftslebens und der fortdauernd thatkräftigen Einheit zwischen Christus und den Gläubigen, d. i. seiner Gemeine. V. 26. So oft ihr dieses Brod esset, — — sollt ihr den Tod des Herrn rühmend verkünden, bis er kommt. Als gleicher Ausdruck gleichen Sinnes begegnet uns willkommnerweise 3 Mos. XXIV, 7. *ἔσονται οἱ ἄρτοι εἰς ἀνάμνησιν κτλ.* Ps. XXXVIII, 1. *τῷ Δαβὶδ εἰς ἀνάμνησιν περὶ σαββάτου.* Ps. LXX, 1. ebenso; und 2 Mos. XII, 14. vom Passahfest selbst: *καὶ ἔσται ἡ ἡμέρα ὑμῖν αὕτη μνημόσυνον κτλ.* V. 24. *καὶ φυλάξασθε τὸ ῥῆμα τοῦτο νόμιμον κτλ.* auch Hebr. X, 3. wo gesagt wird, in den Opfern (*θυσίαις*) sey stete *ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν*. Das ist nicht wohl zu glauben, dass es Christus für nöthig gehalten hätte, seine Vertrauten erst noch feierlich zu ermahnen, dass sie auch nach seinem Tode je zuweilen an ihn denken, ihn nicht ganz vergessen sollten. Dafür wusste er wohl sey gesorgt, dass er

nicht ihnen bloss, sondern auch der spätesten Nachwelt auf immer unvergessen bleiben würde.

Bei diesem εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· thut es zu meiner Erinnerung, welches V. 25. und bei Lukas V. 19. wiederholt wird, vgl. auch im Paulinischen Abschnitt V. 26., sollte billig einem Jeden einleuchten, dass Christus sich nicht als leiblicherweise gegenwärtig bei den zukünftigen Wiederholungen des so eben von ihm verordneten feierlichen Mahles hat vorstellen wollen. Braucht man erinnert zu werden an den oder an das, was selbst gegenwärtig ist? ja was so reel gegenwärtig ist, dass es gegessen und getrunken werden kann? Für Entfernte, von uns Getrennte, werden Erinnerungsfeste begangen, um sie geistigerweise zu vergegenwärtigen. Des Abwesenden gedenken die Freunde; an diesen können sie wiedererinnert werden durch feierliche Zusammenkünfte und wiederholte Dankfeste bis dass er kommt, d. i. zurückkehrt und wieder anwesend ist. Der ist offenbar nicht mehr leiblicherweise zugegen, dessen Tod man laut und offen kund machen und eingedenk bleiben soll, bis er wiedergekehrt ist, — ἄχρις οὗ ἔλθῃ, (vgl. Kap. IV, 5.) — wo dann keine Erinnerungsfeste mehr Statt finden, noch nöthig sind. Und gerade aus dem Grunde, hinsehend auf ihre nahe Trennung durch seinen Tod, verordnete der scheidende Erlöser den Seinigen diese Erinnerungsfeier, weil er ihnen nicht ferner äusserlich gegenwärtig seyn werde. Darum sollten sie ihn von nun an um so mehr geistigerweise vor Augen haben und im gläubigen Herzen tragen, dass, wenn gleich das äussere Band des Raumes und der Zeit zerrisse, dennoch die innere

Verbindung und Einheit des Geistes und Lebens fort und fort erhalten werde. Man denke sich nun einmal lebhaft den seltsamen Satz als Christi eigenen Gedanken, und vergleiche ihn gleichzeitig mit dem Grundtext, besonders des Paulus und Lukas: Esset mein wahres Leibesfleisch und trinket mein wahres Leibesblut, geniesst also mich selbst leibhafterweise zu meinem Andenken, und zwar so lange, bis ich komme!! nämlich, dann esset und trinket mich nicht mehr!? Muss er nicht jeden Falls erst gekommen, d. i. gegenwärtig seyn, ehe man ihn leiblicherweise geniessen kann? Wie mag es nun heissen: Esset mein Fleisch, und trinket mein Blut, bis dass ich komme?? Was soll nun der Kommende noch Verschiedenes seyn von dem, der stets kam und leiblich zugegen war? wie sollen wir uns dagegen den Kommenden eigentlich denken? Sieht man sich nicht, selbst wider Willen, gezwungen, Eines von Beiden, das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi, oder das Kommen desselben, oder endlich beides zugleich unleiblicher-, folglich geistigerweise zu fassen? Zumal wenn man sich erinnert, dass wir es mit Worten Christi zu thun haben, welche er selbst Geist und Leben genannt, in denen immer der höhere Standpunct gesucht und festgehalten werden muss, auf den er die Seinen stets hinaufzuziehen strebte. Wie würdig spricht Origenes von der Sache: Panis iste, quem Deus Verbum (λόγος) corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo Verbo procedens et panis de pane coelesti. — Et potus iste, quem Deus Verbum sanguinem suum

fatetur, verbum est potans et inebrians praeclare corda bibentium. — Non enim panem et potum illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus et sanguinem suum dicebat, sed verbum, in cujus mysterio (!?) — vielleicht ministerio? — panis ille fuerat frangendus et potus ille effundendus, — verbum, quod nutrit, et verbum, quod laetificat cor. Comment. in Matth. Opp. T. III. p. 898. Desgl. T. I. p. 247. de Orat. §. 27. T. II. p. 222. 225. ed. Delarue.

V. 25. in dessen erster Hälfte Paulus und sein Schüler Lukas fast buchstäblich zusammentreffen, versteht es sich von selbst, dass zu *ὡςαύτως καὶ τὸ ποτήριον*, aus V. 23. *ἔλαβε* ergänzt werden muss. Aus *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* erhellet, dass dieser Becher eben der letzte, der Becher der Lobpreisung, des Lobgesanges, womit die Passahmahlzeit beschlossen zu werden pflegte, gewesen; folglich weiter oben (Kap. X, 16.) mit Recht von dem Apostel *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας* genannt ist. Wie lange Zeit zwischen der Darreichung des Brodes und des Kelches verflossen, ob und welche Reden Christus den uns vor Augen liegenden Hauptgedanken noch angeschlossen haben mag, kann jetzt nicht mehr gefragt, viel weniger beantwortet werden: wiewohl kaum Jemand bezweifeln dürfte, dass mehr zur Sache gesprochen worden, als die lange nach dem bedeutungsvollen Ereigniss schreibenden, nicht gegenwärtig gewesenen Erzähler aufzeichnen konnten oder wollten, und als uns zu erfahren vergönnt ist. Nur die wesentlichsten Resultate der ganzen symbolischen Institution hielt die nachmalige Ueberlieferung fest; und nur diese liegen

auch uns in den gleichmässigen Texten aller vier Berichterstatter mit hinlänglicher Deutlichkeit vor Augen.

Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν. In diesem bei Lehrer und Schüler wiederum gleichlautenden Satze wird es auch dem hartnäckigsten Buchstabenverehrer unmöglich gemacht, die Buchstäblichkeit zu vertheidigen. Zugeben muss Jeder, dass *τὸ ποτήριον*, (der Becher, Kelch,) uneigentlich gebraucht ist für das, was drinnen war, also für *ὁ οἶνος*, der Wein: sonst ginge beiläufig auch die ganze Parallele zu V. 23. f. vom Brode, (*οὗτος ὁ ἄρτος ἐστὶ κτλ.*) verloren. Zugeben muss er ferner, dass hier auch das *ἐστί* anders nicht, als tropisch, genommen werden kann; und zwar deswegen auf keine Weise buchstäblich gelten darf, weil doch der Kelch (*τὸ ποτήριον*) oder, wenn man will, das was drinnen war, der Wein, auf keinen Fall selber die neue Bundesstiftung (*ἡ καινὴ διαθήκη*) seyn und heissen, sondern offenbar dieselbe nur vorstellen, darstellen, bezeichnen konnte und sollte. Noch viel weniger wäre also die Behauptung zu rechtfertigen, dass der Kelch, oder der Wein im Kelche, das Blut Christi wirklich sey, und nicht bloss darstelle. Die absolute Unmöglichkeit einer solchen Annahme tritt desto augenscheinlicher hervor, wenn man beachtet, dass ja im Text steht: Der Kelch ist die neue Stiftung durch mein Blut, d. h. mit meiner Lebensaufopferung besiegelt, verbürgt, bestätigt. Kann der Kelch, oder der Wein, welcher die neue Stiftung ist (*τὸ ποτήριον ἡ κ. διαθήκη ἐστί,*) durch das Blut Christi (*ἐν τῷ αἵματι κτλ.*) zugleich auch das Blut Christi selbst seyn?? Wer darf sich

berechtigt halten, hier Kelch, Wein, Stiftung und Blut alles in Eins zusammenzumischen und für im eigentlichen Sinne identificirt zu erklären? Liegt aber an diesem Ort die Unmöglichkeit zu Tage, das eine Abendmahlselement, den Wein, als wirkliches Blut Christi anzusehen, wie könnte man dann bei dem andern, nämlich dem Brode, wovon in ganz parallelen Ausdrücken unmittelbar vorher geredet worden, an wirkliches Fleisch Christi denken, ohne den Vorwurf der Willkühr und Inconsequenz in der Auslegung auf sich zu laden?

Noch etwas dürfen wir hiebei nicht übersehen. Die Worte, deren sich Christus in dem vorbemerkten Satze bedient, sind nicht ganz als seine eigenen, sondern als aus dem alten Testament entlehnte zu betrachten. Der Ausspruch, *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμα κτλ.* auf den so grosses Gewicht gelegt wird, ist offenbare Reminiscenz und Nachbildung von 2 Mos. XII, 27. und Kap. XXIV, 8. Dort lesen wir: *καὶ ἐρεῖτε* (*τοῖς ὑμῶν*) *θυσία τό πάσχα τοῦτο τῷ κυρίῳ·* hier *καὶ εἶπε* (*Μωϋσῆς*)· *Ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἣν διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς κτλ.* Dazu Hebr. IX, 20. *Τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός·* wodurch unsre Behauptung vermittelt und bestätigt wird. In solchen aus den alttestamentischen Büchern erborgten Sätzen des neuen Testaments sind die Schriftausleger von jeher am wenigsten geneigt gewesen, das Buchstäbliche zu behaupten; vielmehr haben sie da jedesmal eher und leichter als anderwärts die Voraussetzung eines beabsichtigten blossen Parallelismus zwischen ähnlichen und verwandten Gegenständen, oder eine Anbequemung des Vorliegen-

den auf das Frühere annehmen zu dürfen geglaubt. Wie dort nach der zuletzt angeführten Mosaischen Stelle das wirkliche Blut des Opferthieres, welches Moses hinsprengte, zur Besiegelung der alten Bundesstiftung auf Sinai diente: Seht hier, sprach Moses, das Blut der Stiftung, welche der Herr euch festsetzt; so will Christus mit geringer Umwandlung und Erweiterung des alttestamentischen Ausspruchs, indem er sagt: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι,* oder nach Matthäus und Markus, die sich der Mosaischen Stelle noch näher anschliessen, *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης,* zu verstehen geben, dass die durch ihn begründete neue Religionsstiftung, welche der Kelch bezeichne, aus dem sie als vereinte Mitglieder gemeinschaftlich trinken, und damit ihre Mitgliedschaft an seiner neuen Stiftung aussprechen sollten, durch seine Lebensaufopferung, (durch sein Blut,) bestätigt und geheiligt werde. Für sie sollte fortan nicht mehr das alte Mosaische Religionsverhältniss Geltung haben; nicht dessen Stiftung, welche Jehovah einst den Vätern zu ihrer Errettung in Gnaden verliehen, sollten sie mehr feiern, sondern die neue Religionsordnung des durch ihn begründeten Gottesreichs, des neuen grössern Heils. Vgl. Hebr. IX, 12. 15. *διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστὶν κτλ.* und der Mosaischen Stelle 2 Mos. XII, 27. ganz analog Paulus 1 Kor. V, 7. *τὸ πάσχα ἡμῶν — ἐτύθη, Χριστός·* vgl. Luk. XXII, 7 ff.*) So wenig aber

*) So äussert sich der Schol. bei Matthaei in Cod. a. zu dem *ἐν τῷ αἵματι·* *οὐκ ἐν τῷ τῶν ἀλόγων, ὡς ἐπὶ τῆς παλαιᾶς· καὶ γὰρ καὶ τότε μετὰ τὸ θῦσαι ἐν ποτηρίοις δεχόμενοι τὸ αἷμα τῶν ἀλόγων ἔσπενδον αὐτό· ὁ νόμος γὰρ καὶ τοῦτο προεσκιογράφει.*

in jener alten Zeit das Blut des Lammes, welches an die Thürpfosten der Israeliten als ihr Rettungszeichen gesprengt werden musste, ingleichen das Blut, womit die Sinaitische Stiftung besiegelt wurde, den Theilhabenden zu trinken gegeben worden ist, sondern zu einem Zeichen diente: eben so wenig lässt sich annehmen, dass Christus unter ähnlichen Umständen und analogen Verhältnissen, als er die Seinen zur neuen Stiftung berief und verpflichtete, zum Genuss seines, noch dazu damals noch nicht von seinen Mördern vergossenen, Blutes sie habe einladen wollen. Das wussten übrigens schon verständige Israeliten, dass es nicht sowohl auf das materielle Zeichen ankam, als auf die darunter vorgestellte Sache. Daran dachte wohl Niemand, dass er dem an die Thürpfosten gestrichenen Lammsblute die glückliche Errettung vom Todesengel, die Befreiung aus dem Lande der Sclaverei zu verdanken hätte, sondern Jehovah's unsichtbarer Gnade und mächtiger Stärke. Ebenso, wenn der Jüdische Hausvater sprach: Dieses ist das Passah, welches unsre Väter in Aegypten assen; so fiel Niemanden ein, dass das gegenwärtig vorliegende das nämliche Passah sey, welches auch die Vorväter gegessen. Wollen wir Christen uns durch jene Juden beschämen lassen? Dass die Apostel ohne allen Zweifel sich des Genusses von Fleisch und Blut ihres Freundes, Lehrers und höchsten Wohlthäters, hätte derselbe sie wirklich dazu aufgefodert, allesamt würden geweigert haben, (ob sie dieses Fleisch und Blut offen oder versteckt in Brod und Wein zu empfangen sich vorstellen sollten, gilt ganz gleich,) dieses ist schon in einem der frühern Abschnitte zur Betrachtung

gezogen, und soll hier nicht nochmals erörtert werden. Und so darf es uns auch nicht befremden, erscheint vielmehr ganz natürlich, dass nirgends im neuen Testament, wo etwa der gemeinschaftlichen heiligen Mahlzeiten der Christen Erwähnung geschieht, (Apg. II, 42. 46. XX, 7. 11.) oder sonst Anlass vorhanden gewesen wäre, eines Genusses von Fleisch und Blut Christi gedacht wird. Kurz, man muss den einfachen Worten der heiligen Schriftsteller den ungebührlichsten Zwang anthun, wenn sie allein in den vorliegenden Abendmahlsstellen jene beispiellosen, dem gesunden Sinn auf allen Seiten widerstrebenden Vorstellungen aussprechen sollen.

Bedenken wir weiter dieses. Die Elemente des heiligen Mahles, Brod und Wein, heissen nach wie vor der sogenannten Benediction, richtiger dem Dank- und Lobgebete, ja selbst nach dem Empfange und Geniessen noch, Brod und Wein, und werden augenscheinlich als nichts anders betrachtet. Sogar lässt sich kein Moment denken, noch festhalten, in welchem das Brod zum wirklichen Leibe, der Wein zum wirklichen Blute Christi umgewandelt worden wäre, und dafür angesehen werden könnte, mag man eine irgendwann vorgehende Verwandlung der Brod- und Weinsubstanzen in die des Leibes und Blutes Christi, oder den irgendwann eintretenden Anfang des nur in, mit und unter jenen versteckterweise Enthaltenseyns der letztern behaupten wollen. Der Apostel fährt nach Beschreibung der von dem Herrn angeordneten Feier und nach dessen Ausspruch, *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα, — τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου*, V. 26. also fort: So oft ihr dieses Brod esset, (*ὁσάκις — ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον,*)

und diesen Kelch (Wein) trinket, (*καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε,*) sollt ihr des Herrn Tod verkündigen u. s. w. Besonders aber V. 27. *ὥςτε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον ἢ πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως·* Wer auf eine unwürdige Weise das Brod oder den Kelch des Herrn geniesst. Warum sagte er denn nicht: Wer auf eine unwürdige Weise den Leib und das Blut des Herrn geniesst? und, So oft ihr den Leib (das Fleisch) Christi esset und sein Blut trinket? dann würde aber freilich der Beisatz, sollt ihr seinen Tod rühmend verkündigen, schlecht genug zusagen.

Ebenso wie in dem Abschnitt des Paulus findet es sich bei Matthäus (V. 26.) und Markus (V. 25.), wo Christus selbst nach der Einsetzung sich folgendermaassen äussert: Ich sage euch, dass ich nun nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks (*ἐκ τούτου τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου*) trinken kann, (darf,) bis u. s. f. Warum auch hier kein Merkzeichen von der Vorstellung, dass in dem gleich zuvor erwähnten *ποτήριον*, worauf *τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου* zurückweiset, etwas anders als Wein, nämlich darin verborgenes oder offenbares Blut enthalten gewesen sey.

Will man die Wendung nehmen und sagen: Wo die Gläubigen Brod und Wein im Abendmahl empfangen, da nur ist Fleisch und Blut Christi leiblicherweise gegenwärtig, so hat man in der That die materialistische Ansicht schon Preis gegeben, und das Wesentliche der Sache unvermerkt hinübergeschoben in das Gebiet des Geistes und des innern Lebens, d. h. des Glaubens, und man streitet nur noch unnützer-

weise über leere Redensarten, oder — weiss selbst nicht, was man will.

Zuletzt noch dies: Wer das von dem Erlöser am letzten Abend gesprochene *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* eigentlich und buchstäblich versteht, muss zugeben, (vgl. die obige Erklärung von *Σῶμα*,) dass das eben der ganze Leib Christi (es steht im Text *τὸ σῶμα*, nicht *ἐκ τοῦ σώματος*,) war, welcher von den Schülern genossen, und, falls er nicht beständig aufs Neue geschaffen wurde, (was nirgends geschrieben steht,) in der Folgezeit von Niemand weiter mehr empfangen und immer wieder ganz genossen werden konnte. Und gesetzt, aber nicht angenommen, dass in dem Brod und Wein, welche der Heiland selbst in Händen hatte und wozu er bei der Austheilung sprach: Das ist mein Leib, und, Das ist mein Blut, diese letztgedachten Gegenstände wirklich enthalten gewesen wären: woraus folgt denn, und wo ist der Beweis dafür, dass auch in allem nachherigen Abendmahlsgebäck und Getränk der Menschen, welches ein Kleriker zur Hand nimmt und dabei des Erlösers Worte nachspricht, dasselbe Statt findet? Also man sieht wohl auch von dieser Seite, wie Alles an das Innere der die Abendmahlsfeier Begehenden gewiesen, Alles von deren Glauben und Gesinnung abhängig, aber nichts wesentlich an das Aeusserliche und Sinnliche gebunden, noch davon durchaus abhängig ist.

Der Vorwurf, dass die Christen Menschenfleisch ässen, ist im apostolischen Zeitalter nie gehört worden. Allein späterhin kommt er hie und da zum Vorschein, als die Vorstellungen vom Genuss des Erlösers immer mehr aus ihrer geistigen Region herab ins Sinnliche und Materielle gezogen wurden, und die

Christen selbst sich einbildeten, auch wohl davon redeten, dass sie Fleisch und Blut ihres Herrn und Heilandes im Abendmahl zu essen und zu trinken bekämen. In den heiligen Büchern ist aber an so etwas überall so wenig zu denken, dass wir getrost dazu auffodern können, uns nur eine einzige Stelle nachzuweisen, wo, indem von einem wirklichen, und nicht uneigentlichen, Essen und Trinken gesprochen wird, auch nur der Ausdruck, τὸ σῶμα oder τὴν σάρκα τινος ἐσθίειν, und τὸ αἷμά τινος πίνειν, den Leib, das Fleisch Jemandes essen, das Blut von Einem trinken, gebraucht ist: es kann sich keine finden. Johannes, bei dem die beiden letztgedachten Redeweisen von übersinnlichem Genusse, wie wir im IV. Abschn. bewiesen haben, vorkommen, kann uns nicht entgegengestellt werden. Und so geräth man auf alle Weise in Undenkbarkeiten und unauflösliche Schwierigkeiten mit der unstatthaften, grobsinnlichen Vorstellung eines leiblichen Genusses, einzig und allein in den Abschnitten vom Abendmahl. Suchen wir nun in andern Schriftstellen ganz gleicher Art dem Widersinn mit Recht sorgfältig auszuweichen, selbst in solchen, wo die Worte zwingender als in vorliegenden Versen erscheinen, warum nicht auch hier? Wer nimmt in dem anerkannt auf Christum sich beziehenden, gleichfalls aus dem alten Testament entlehnten Ausspruche: Der Stein, welchen die Bauleute verworfen, der ist zum Eckstein geworden, will sagen, ist der Grundstein geworden, wohl an, dass Christus buchstäblich zum Stein geworden sey? Luk. XX, 17. mit den Parallelen Mark. XII, 10. Matth. XXI, 42. Apg. IV, 11. Gleichwohl liesse sich sagen, es

sey mit ganz deutlichen und sehr bestimmten Worten sogar das Uebergehen, die Verwandelung desselben in einen Stein bemerklich gemacht in sämmtlichen vier beigebrachten Stellen: *οὗτος* (*ὁ λίθος*) *ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας*, und *ὁ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας.* Dazu noch 1 Petr. II, 7. wo sich derselbe Ausspruch mit dem Zusatz findet, *καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου·* und ein Stein des Anstosses und Fels des Aergernisses ist er (Christus) geworden. Hier weiss jeder besonnene Ausleger, dass er es mit einer Parallelstelle und mit einem Gleichniss zu thun hat, obwohl die Vergleichung nicht ausdrücklich im Text angekündigt oder mit Worten bezeichnet ist. Woher kommt es also, dass man sich nicht auch in den vor uns liegenden ganz ähnlichen Stellen zurecht finden kann? Daher, weil man von vorgefassten Meinungen, welche man zur Lesung und Erklärung herzubringt und die eine richtige Auffassung unmöglich machen, schlechterdings nicht lassen will.

1 Kor. X, 2 ff. sagt Paulus, die Vorväter der Juden wären allesamt (doch kann das *πάντες* schon nicht buchstäblich verstanden werden,) durch die Wolke (vgl. 2 Mos. XIII. XIV. XVI. XVII.) beschirmt worden, allesamt durchs Meer hindurchgekommen, allesamt auf Mosen getauft worden durch die Wolke und durch das Meer: (uneigentlich muss das genommen werden, denn die Erzählung lässt sie trocken durchs Meer gehen, und von der Wolke bloss geführt und beschirmt werden vor ihren Feinden;) darauf nennt er das Manna, welches ihnen Gott in der Wüste zur Nahrung gab, und das Wasser aus dem Felsen, wie-

wohl es dort allerdings nur das leibliche Bedürfniss befriedigte, dennoch geistige Speise und geistigen Trank, (βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον, — πόμα πνευματικὸν ἔπινον·) mit Rücksicht auf den himmlischen Geber, der beides aus seinem kräftigen Gnadenquell geschenkt hatte, und endet mit der Erklärung, dass der späterhin nachfolgende geistige Fels, (ἔπινον — ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, — vgl. 1 Kor. XV, 46. — der Israelitische in der Wüste ging voraus, —) nämlich Christus, der nämliche durststillende, erquickende, Leben gebende Fels gewesen, aus dem schon damals die Väter insgesammt getrunken: (ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός.) Will nun Jemand die Behauptung stellen, dass jenen Israeliten in der Wüste bereits Fleisch und Blut des Messias Jahrhunderte früher, als es dergleichen gab, das ist eben eine solche Art des Messiasgenusses, zu Theil geworden sey, als der Missverstand späterer Zeit den Bekennern Christi viele Jahrhunderte nach der Erscheinung desselben im Abendmahl so gern ertheilt werden lassen möchte? Das Eine erscheint nicht minder seltsam und unstatthaft, wie das Andere.

Dem Bisherigen können wir noch den Anfang des VI. Kapitels im Briefe an die Römer zur zweckdienlichen Vergleichung beifügen. Der Apostel spricht hier von der Taufe, und stellt sie vor als ein Begrabenwerden mit Christus: zum neuen Leben vom Tode sollen die Getauften auferstanden seyn, in einem neuen Leben wandeln. Die Ausdrücke sind keine andern, als welche man sonst vom eigentlichen Sterben, Begrabenwerden und Auferstehen gebraucht findet. Man wird selbst zugestehen müssen, dass das

hiesige, *σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, — καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα,* eine viel stärkere Bezeichnung der Verbindung und Gemeinschaft zu seyn scheint, als z. B. in der Stelle 1 Kor. X. die Ausdrücke *κοινωνία* und *κοινωνὸν εἶναι.* Demungeachtet ist es unmöglich, die Darstellung buchstäblich zu nehmen.

Gleiches gilt 1 Kor. VI, 16 f. bei dem *ἓν σῶμά ἐστι,* (von der Gemeinschaft durch Hurerey) und *ἓν πνεῦμά ἐστι* (von der der Gläubigen mit Christus). Als die beste Erläuterung dazu dient Kap. XII, 13. wo Paulus nach der Auseinandersetzung über das Abendmahl im XI. Kapitel, und unleugbar in Rücksicht darauf, schreibt: Mit Einem Geist sind wir alle zu Einem Leibe getauft worden; (*ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν·*) und: Alle sind wir zu Einem Geist getränket worden; (*πάντες εἰς ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν*). Sind solche Aeusserungen nicht entscheidend genug, und zur Rechtfertigung der geistigen Ansicht des Abendmahls vollkommen hinreichend? Vgl. auch Apg. XVII, 28 f.

Wäre es dem Apostel überhaupt auf dasjenige angekommen, was der Substanz nach bei der Feier des Herrenmahles zu essen und zu trinken gegeben und empfangen würde, wie könnte er ohne alle Einschränkung und Ausnahme behaupten: Das Reich Gottes besteht nicht in Essen und Trinken, sondern in Frömmigkeit, Friede und Freude durch den heiligen Geist? (*Οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τ. θ. βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ κτλ.* Röm. XIV, 17.) An einem andern Ort (Kol. II, 16.) verlangt er eben so unbedingt, dass Niemand die Christen über Speise

oder Trank richten, oder dieserwegen über sie aburtheilen soll; (*μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει κτλ.*) 1 Kor. XV, a. E. ist erklärt, dass Fleisch und Blut des Reiches Gottes nicht theilhaftig werden, also noch weniger der Genuss derselben dieses geistigen Glückes theilhaftig machen, oder, was dasselbe ist, die menschlichen Seelen zu den göttlichen Dingen befähigen, tüchtigen, erheben kann. Des Erlösers selbsteigenes Wort, Joh. VI, 63. haben wir schon früherhin geltend gemacht, müssen es aber hier nochmals in Erinnerung bringen.

Zr V. 26. des Paulinischen Abschnitts möchte nur dies noch zu bemerken seyn. Ὁσάκις, was sich auch V. 25. schon findet, heisst wie vielmal, wie oft, und enthält weder eine Andeutung Christi, wie oft, noch dass überhaupt oft dieses Brod gegessen, der Kelch getrunken werden sollte. Der Ausdruck erscheint hier völlig unbestimmt und lässt die Wiederholung gänzlich frei.

Τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλειν, bedeutet, wie schon oben bemerklich gemacht worden, den Aufopferungstod des Herrn aus Liebe für uns und zu unserm Heil rühmend verkündigen, celebrare. Diesen Nebenbegriff des Rühmens, Anempfehlens, hat *καταγγέλλειν* ohne allen Zweifel. Röm. I, 8. *ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ.* 1 Kor. II, 1. *καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ.* Kap. IX, 14. Phil. I, 16. 18. Apg. XIII, 5. XV, 36. XVI, 17. 21. XVII, 3. 13. Auch an obiges, *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*, können wir erinnern.

Ἄχρις οὗ ἔλθῃ· bis er gekommen, d. i. wie-

dergekehrt, also, gegenwärtig ist. (Bei Lukas vgl. V. 18. ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.) Hierzu aber Apg. I, 11. 2 Thess. I, 10. 1 Kor. XIII, 10. — Dass ἔρχεσθαι auch zurückkommen, wiederkommen, bedeutet, ergibt sich aus Luk. XIX, 13. u. a. St.

Wenn demnächst V. 27. der Apostel weiter sagt: ὥςτε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον ἢ πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως, ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου· so will das nach dem Zusammenhange nichts anders bedeuten, als: Wer also auf eine unwürdige Weise das Brod des Herrn isset oder den Kelch des Herrn trinkt, — nämlich, diesen Genuss wie einen gemeinen Sinnengenuss betrachtet, — wer des Todes unsers Herrn und der unendlichen Segnungen desselben nicht dabei eingedenk ist, noch sich zu gleicher Liebe und Aufopferung für seine Brüder aufgefordert findet; wer in den Versammlungen der Gemeinde schwelgen will, anstatt liebreiche Theilnahme und Gemeinschaft gegen die Hülfsbedürftigen an den Tag zu legen, (V. 33 f.) wer dieselben wohl gar übermüthig verhöhnen könnte, und nichts von Allem,, was der Heiland durch die Anordnung dieses Mahles beabsichtet, zu Herzen nehmen, noch beobachten will; der erscheint verantwortlich, (ἔνοχος,) strafbar, hinsichtlich des Leibes und Blutes Christi, inwiefern ja die Feier dieses Herrenmahles eben dem Tode, der liebevollen Aufopferung desselben, folglich seinem Leibe und Blute in den vorhin angedeuteten Beziehungen gelten soll, und somit der auf eine unwürdige Weise (ἀναξίως) dieselbe Begehende auch gerade daran sich versündigt,

indem er die hohen Gegenstände nicht von den gemeinen **unterscheiden**, d. h. **auszeichnen** mag. V. 29. *μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου.*

Also, heisst es nun weiter, **bewähre, läutere, würdige man sich erst** (V. 28. *δοκιμάζετο δὲ ἄνθρωπος ἑαυτὸν,*) **und also esse man von dem Brod, und trinke von dem Kelch:** (das. *καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω*). Die Bedeutung **prüfen** für *δοκιμάζειν* erscheint hier theils fremd, theils unzulänglich: (wer sich nach der Prüfung **unwürdig** fände, der dürfte das Nachfolgende, **Und also esse er** u. s. w. sich wohl nicht gesagt seyn lassen:) die von uns angenommene, **würdigen** und **als würdig darstellen**, rechtfertigt sich theils durch den allgemeinen Gebrauch des Wortes an sich, theils durch seinen hiesigen Gegensatz, *ἐσθίειν* und *πίνειν ἀναξίως* V. 27. und obendrein durch folgende Parallelen: Röm. II, 18. Luk. XII, 56. 1 Kor. XVI, 3. 2 Kor. XIII, 5. Gal. VI, 4. Phil. I, 10. 1 Thess. II, 4. 1 Tim. III, 10.

V. 29. *Ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων ἀναξίως, κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει κτλ.* **Denn wer auf eine unwürdige Weise isset und trinket, der isst und trinkt sich Verantwortung und Strafe, da er nicht auszeichnet** (vom Profanen unterscheidet) **den Leib des Herrn.** Dass mit *κρίμα* und *διακρίνειν* ein Wortspiel gemacht ist, steht nicht zu bezweifeln. Es erscheint desto gewisser, wenn man in den nächsten Versen auf gleiche Weise hinter einander folgen sieht, *διακρίνειν, ἐκρινόμεθα, κρινόμενοι, κατακριθῶμεν.* Die Bedeutung des *διακρίνειν*, **einen Unterschied machen mit** Etwas, d.

h. es auszeichnen vor dem Andern, (ganz verschieden ist *ἀνακρίνειν*,) bedarf keiner Rechtfertigung. Verglichen kann im Paulus werden 1 Kor. IV, 7. *τίς γάρ σε διακρίνει; Κρίμα*, hier jeden Falls ein Strafurtheil.

Der Abschluss des Paulinischen Abschnitts vom Abendmahl V. 33. 34. womit sehr angemessen wieder an den Anfang erinnert wird, lautet nun so: *Ὥςτε, ἀδελφοί μου, συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε. Εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε·* Also meine Brüder, wenn ihr zusammenkommt zu essen, so sollt ihr einander liebreich bewirthen. Wem es darum zu thun ist, den Hunger zu stillen, der esse daheim, damit ihr nicht zur Strafe zusammenkommen möget, und bedarf keiner weitern Erläuterung.

B. Ueber den Abschnitt des Lukas.

Lukas hat, wie seine beiden Nachbarn, *Markus* und *Matthäus*, die Abendmahlseinsetzung in die Leidensgeschichte Christi an der Stelle, die durch Zeit und Umstände selbst gegeben war, eingeflochten. Sie ist mit der letzten Passahmahlzeit, welche Christus am Abend vor seiner Gefangennehmung mit seinen Jüngern hielt, verbunden, und erscheint als deren Beschluss. Auch hier fällt es sogleich in die Augen, dass die unmittelbarste, nächste Beziehung der symbolischen Handlung Christi und der sie begleitenden Rede auf seinen nahe bevorstehenden Tod, somit auf die baldige Trennung von den zum letztenmal um ihn versammleten Seinen, genommen ist. (Vgl. V. 15—18. 21. und 37. τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει· *Mit mir hat es ein Ende.*) Desgleichen, dass er sich diesem Tode *zu ihrem Besten* unterwerfe, und sie die Feier desselben zur *Erhaltung der* stets lebendigen *Erinnerung an ihn* wiederholen sollten. (V. 19. 20. τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· — τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον· — τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.)

Die merkwürdigste Abweichung der Darstellung dieses Evangelisten von der der andern besteht ohne Zweifel darin, dass hier der Verrath des Judas und

die darauf bezüglichen Reden Jesu, welche bei Matthäus und Markus der Abendmahlseinsetzung voraufgehen, (Math. XXVI, 21 ff. Mark. XIV, 18 ff.) erst hinter diesen Einsetzungsformeln nachfolgen. (Luk. XXII, 21 ff.) Wollte man es ganz genau mit den Angaben sämtlicher Evangelisten nehmen, sich zunächst an Matthäus und Markus halten, und des Johannes Bemerkung (Kap. XIII, 30.) Nachdem er (der Verräther) den Bissen genommen hatte, ging er sogleich hinaus, (*λαβὼν οὖν τὸ ψώμιον ἐκεῖνος, εὐθέως ἐξῆλθε·*) dazu vergleichen; so würde folgen, dass Judas Ischarioth bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls nicht mehr zugegen gewesen sey, und keinen Theil daran gehabt. Allein aus des Lukas Bericht und dem Textzusammenhang, woran man nur keine Künsteleien versuchen muss, geht deutlich hervor, dass der Verräther allerdings gegenwärtig war, und dieses letzte bedeutungsvolle Mahl in Gemeinschaft mit den übrigen Aposteln des Herrn genoss. Im V. 14. welcher dem Abschnitt vom Abendmahl unmittelbar voraufgeht, heisst es ausdrücklich: *ἀνέπεσε καὶ οἱ δώδεκα ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ·* Er setzte sich zu Tisch, und die zwölf Apostel mit ihm. Und dann V. 20. hintzr gedachtem Abschnitt: *Πλὴν ἰδού, ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ᾽ ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης·* Doch seht, die Hand meines Verräthers ist mit mir an dem Tische. Von der Bezeichnung des Verräthers durch den ihm dargereichten Bissen (vgl. Joh. XIII, 26.) und auch von der davon wieder verschiedenen Anführung des Matth. V. 23. und Mark. V. 20. sagt Lukas gar nichts.

Dass im Uebrigen dieser Evangelist am meisten

mit seinem Lehrer Paulus zusammenstimmt, ist schon aus den frühern Bemerkungen bekannt. Nur fallen die Lokalbeziehungen des Apostels auf die Korinthischen Christen und auf deren Verhältnisse natürlich hier gänzlich weg. Gegentheils schliesst sich Lukas in der Hinsicht mehr seinen beiden Begleitern zur andern Seite, dem Matthäus und Markus an, mit welchen er sich doch als Berichterstatter von der letzten Passahmahlzeit des Herrn und seiner zwölf Jünger auf gleichem Standpunct befindet. Mit diesen Jüngern, und für sie geschieht Alles: ihnen wird das Brod und der Kelch gegeben, an sie allein die Rede bestimmt gerichtet. Paulus gedenkt weder der Jünger, noch überhaupt des Hingebens und Austheilens von Brod und Wein abseiten des Herrn. Bei Erwähnung des Kelchs V. 20. lässt zwar auch Lukas das καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς des V. 19. weg, will es aber ohne Zweifel von dort her supplirt haben. Vgl. V. 17. εἰπε, λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς. Auf gleiche Weise hat er auch an der zweiten Stelle, V. 20. das τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν des V. 19. (vgl. auch bei Paulus V. 25.) zu wiederholen unterlassen. Markus und Matthäus haben diese Auffoderung weder an dem einen noch am andern Orte, und lassen folglich Christum nur überhaupt die Andeutung seines nahen gewaltsamen Todes zum Besten der Seinigen aussprechen, ohne die zugefügte Ermahnung, die Feier zu seinem Gedächtniss zu wiederholen.

Noch trifft Lukas darin mit Paulus zusammen, dass er bemerkt, nach dem Essen (μετὰ τὸ δειπνῆσαι,) habe Christus hinsichtlich des Kelches ge-

sagt: **Dieser Kelch** ist u. s. f. Davon steht weder im Text des **Matthäus** noch des **Markus** etwas. Ja diese haben überall das Wort *δειπνεῖν* nicht. Dagegen tritt **Lukas** den oben genannten Zweien wieder näher mit dem in des Paulus Text fehlenden, *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*, V. 20. — wiewohl diese den Satz wesentlich verändert aufstellen, und Christum sagen lassen: *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον·* das für Viele (dort, für **Euch**,) **vergossen wird**. Ganz ähnlich drücken sich aber dieselben an einer andern Stelle aus Matth. XX, 28. und Mark. X, 45. *δοῦναι τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*. Und auf gleiche Art bleibt **Lukas**, bei dem man eine solche, das Verdienst Christi scheinbar beschränkende Formel auch sonst nirgends antreffen wird, sich selber gleich, und setzt auch V. 19. woneben **Matthäus** und **Markus** gar nichts von einem solchen Ausspruch Christi haben, *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον·* was im Paulinischen Text, wie weiter oben erinnert ist, *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον*, lautet.

Weiter stimmt **Lukas**, wenn auch nicht ganz genau, darin mit **Markus** und **Matthäus** überein, dass er Christum erklären lässt, **Er könne oder werde nun nicht mehr vom Passahlamm essen**, (V. 16.) **noch von der Frucht des Weinstocks trinken**, (V. 18.) u. s. f. Jedoch weicht er darin wieder von ihnen ab, dass er diese Erklärung schon **vor der Abendmahlseinsetzung** den Herrn abgeben lässt, während sie bei Jenen erst hinterher folgt. Vgl. Matth. V. 28. Mark. V. 25. Auch lassen diese Christum den Ausspruch bloss in Ansehung **des Kelches** thun; **Lukas** hingegen gedenkt desselben sowohl in Hinsicht

auf das Passahlamm, als auf den Kelch. Von dem sehnsüchtigen Verlangen des Herrn, dieses Osterfest mit seinen zwölf Jüngern noch vor seinem Leiden zu begehen, (Luk. V. 15.) scheinen die andern Erzähler nichts gewusst zu haben.

Endlich verdient bemerkt zu werden, dass Lukas zweimal des Kelches, den Christum nahm, u. s. w. gedenkt: nämlich zuerst V. 17. vor Erwähnung des Brodes, und dann V. 20. wieder nach dessen Erwähnung. Wir lösen uns hier seinen freien Gedankengang also auf: Abgesondert redet er zuerst vom Essen, und bemerkt, Jesus habe seine Sehnsucht nach dieser Passahmahlzeit mit den Jüngern geäussert, aber auch zugleich erklärt, dass er sie nun nicht mehr mit ihnen halten werde. Dann geht er V. 17. über zum Trinken, und bemerkt gleichergestalt, Jesus habe den Jüngern den Wein zur Vertheilung unter sich dargeboten, ebenfalls mit der beigefügten Erklärung, V. 18. dass er nicht davon trinke, bis das Reich Gottes gekommen sey. Und nach dieser doppelten Vorbemerkung geht er erst zur Anführung der sinn- und bedeutungsvollen Rede Christi, zuerst bei dem Ergreifen des Brodes, dann auch des Kelches, über. So scheint Alles wohl natürlich und begreiflich; und die sehr verschiedene Gestalt der Lesart schon in den ältesten Urkunden (vgl. Griesbachs krit. Apparat,) dürfte sich eher aus den gewiss sehr früh bemerkten Abweichungen der Nachbarevangelien von dem vorliegenden erklären lassen, als zu der Voraussetzung von Corruptionen und ausgleichenden Einschaltungen berechtigen. Der Cod. Rhediger. lässt auch hinter, hoc est corpus meum, V. 19. Alles weg bis zu

Ende des V. 20. Er fährt sogleich mit V. 21. fort, Veruntamen ecce manus tradentis me mecum u. s. f.

Ueber Einzelheiten im Grundtext des Lukas bietet sich noch Eolgendes, hauptsächlich was die Eigenthümlichkeiten seines Redegebrauchs anbetrifft, zu bemerken dar.

V. 14. Ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα. Manier des Lukas: vgl. Kap. II, 42. ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα· Kap. VI, 13. ὅτε ἐγένετο ἡμέρα· Kap. XXII, 66. u. a.

Ἀνέπεσε· von dem sich niederlassen zum Essen, auch Kap. XI, 37. εἰςελθὼν δὲ ἀνέπεσε· Kap. XIV, 10. XVII, 7. Joh. XXI, 20. ὃς καὶ ἀνέπεσε κτλ. Markus und Matthäus haben in den vorliegenden Stellen sich des ἀνακεῖσθαι statt ἀναπίπτειν bedient, wiewohl ihnen sonst jenes auch nicht fremd ist, so wenig als dem Lukas dieses.

Οἱ δώδεκα ἀπόστολοι. Matthäus und Markus haben bloss οἱ δώδεκα. Dagegen stand im Marcionitischen Evangelium genau wie hier, οἱ δώδεκα ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ. Im Lukas selbst ausserdem Kap. VI, 13. und Apg. I, 27. μετὰ τῶν ἕνδεκα ἀποστόλων.

Σὺν αὐτῷ. Die andern schrieben hier μετὰ τῶν δώδεκα. So unwichtig diese Verschiedenheit für die Sache ist, wird es nicht ungehörig erscheinen, den Grund derselben nachzuweisen. Die andern drei Evangelisten brauchen das σὺν nur in sehr wenigen Fällen, wo es fast unvermeidlich war, (Matthäus hat es an drei, Johannes nur an zwei Stellen;) und wo eine andere Partikel nicht füglich Platz nehmen konnte. Lukas hingegen macht desto häufiger, ja mit sicht-

barer Vorliebe von dieser Präposition Gebrauch, und hat sie im Evangelium zwischen zwanzig und dreissig, in der Apostelgeschichte über funfzigmal. Man vergleiche zu hiesigem *σὺν αὐτῷ* Kap. V, 9. VII, 6. 12. VIII, 1. 38. (*εἶναι σὺν αὐτῷ·* Mark. V, 18. schreibt daneben, *ἵνα ᾖ μετ' αὐτοῦ·*) Kap. IX, 32. XX, 1. (*οἱ γραμματεῖς σὺν τοῖς πρεσβυτέροις·* vgl. die Parallelen Mark. XI, 27. Matth. XXI, 23.) Kap. XXII, 56. (*οὗτος σὺν αὐτῷ ἦν·* Matth. XXVI, 69. und Mark. XIV, 67. *μετὰ — Ἰησοῦ κτλ.*) Kap. XXIII, 11. 35. Kap. XXIV, 1. 10. (vgl. an beiden Stellen die Parallelen Matth. und Mark.) V. 21. 24. 29. 33. 44. Aus der Apgesch. Beweise beizubringen ist überflüssig.

V. 15. *Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα·* mit Verlangen, Sehnsucht habe ich verlangt. Ebenso im Evangelium der Marcioniten. Vgl. 1 Mos. XXXI, 30. *ἐπιθυμίᾳ — ἐπεθύμησας ἀπελθεῖν κτλ.* und Luk. I, 42. XXIII, 46. Apg. XVI, 28. *ἀναφωνεῖν* und *φωνεῖν φωνῇ·* Joh. III, 29. *χαρᾷ χαίρει·* Luk. II, 8. 9. *φυλάσσοντες φυλακάς*, und *ἐφοβήθησαν φόβον.*

Τὸ πάσχα φαγεῖν· die Passahmahlzeit halten. Ans Essen ist bei dem feststehend gewordenen Ausdruck nicht bestimmt mehr gedacht. Vgl. Joh. XVIII, 28. Matth. XXVI, 17. und die Parallele desgl. 1 Kor. XI, 20. *κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν.* — *Ἐσθίειν τὸ πάσχα* ist wohl nie gesagt worden: bestand doch auch die Feier nicht im blossen Essen. *Ποιεῖν, ἑτοιμάζειν τὸ πάσχα* (wie *τὸ δεῖπνον*) heisst, es anordnen. Auch *γίνεται τὸ πάσχα* finden wir. Dass aber *πάσχα* ohne Weiteres das Passahlamm bedeute, halten wir überhaupt für zweifelhaft: die da-

für gewöhnlich angeführten Stellen können es wenigstens nicht erweisen. Demnach könnte Christus gar wohl gesagt haben, was V. 14. steht, ohne dass er selbst mitgegessen und getrunken hätte.

Πρὸ τοῦ με παθεῖν. Ganz in des Lukas häufiger Manier. Vgl. Kap. II, 21. *πρὸ τοῦ συλληφθῆναι·* Apg. XXIII, 15. *πρὸ τοῦ ἐγγίσαι αὐτόν·* u. a. (S. N. Theol. Annalen Jahrg. 1817. Mon. Novbr.) Joh. I, 49. *πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι.*

V. 16. Mit Weglassung des in guten Urkunden fehlenden, im Lukas offenbar unwillkommenen *οὐκέτι* lesen wir zuversichtlich, *ὅτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ, ἕως ὅτου κτλ.* gerade so wie in dem gleich folgenden Parallelsatze V. 18. *ὅτι οὐ μὴ πίω — ἕως ὅτου κτλ.* Dem den Ueberfluss liebenden Markus mag V. 25. dieses nämliche *οὐκέτι* eher als sein wahres Eigenthum zuerkannt und gelassen werden, obgleich es auch nicht von allen Seiten sicher steht. Vielleicht ist es von da in des Unsrigen Rede herübergeschlichen. In dem mit des Lukas Evangelium so nahe verwandten Marcionschen fehlt es gleichfalls. Ueberdiess war eine Verschreibung zwischen *ὅτι* und *οὐ* äusserst leicht begangen; wo nicht gar *ἐξ αὐτοῦ*, (nach Andern *ἀπ' αὐτοῦ*) welches in einigen Documenten die Stelle des *οὐκέτι* nicht unpassend vertritt, zur Verderbung vielleicht hat Anlass gegeben. Rhedig. lieset: Dico enim vobis, ex hoc non manducabo illud, donec impleatur in regno Dei. Aus fast ganz gleichen Gründen verwerfen wir auch das *ἔτι* V. 37. und Joh. IV, 35.

Οὐ μὴ φάγω, und bald nachher, *οὐ μὴ πίω, ἕως ὅτου κτλ.* soll wohl heissen: Ich möchte,

dürfte wohl gewiss nicht essen, trinken, bis u. s. f. Ganz so Paulus 1 Kor. VIII, 13. οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα. Luk. XII, 59. λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν, ἕως οὗ κτλ. Kap. XIII, 35. ὅτι οὐ μή με ἴδητε, ἕως κτλ. Kap. XVIII, 17. XXI, 18. 32. ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως κτλ. V. 33. Kap. XXII, 34. —

Ἕως ὅτου· so schreibt bloss Lukas. Matth. V. 28. und Mark. V. 25. lassen Christum sagen: ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης. Vgl. aber ausserdem Luk. VIII, 8. ἕως ὅτου σκάψω· Kap. XV, 8. ἕως ὅτου εὕρῃ. Wir zweifeln auch nicht, dass Kap. XII, 50. ἕως ὅτου (statt οὗ) τελέσθῃ, die ursprüngliche Lesart ist. Vgl. Griesbachs krit. Apparat in der III. Ausg.

Mit πληρώθῃ sieht man sich in Verlegenheit. Soll τὸ πάσχα aus dem vorigen Verse ergänzt werden, was wir allgemein angenommen finden, warum fehlt αὐτό? (vgl. Matth. V. 28. Mark. V. 25.) und was heisst dann, τὸ πάσχα ἐπληρώθη? Die Varianten bringen keine Hülfe, und man findet sich am Ende zu der nicht in allen Hinsichten befriedigenden Annahme gedrungen, dass Lukas dieses πληροῦσθαι ziemlich ebenso verstanden wissen wollte, wie anderwärts τελεῖσθαι, von etwas das zu seinem Ziel, zur Vollendung gebracht wird. Kap. XII, 50. ἕως ὅτου τελεσθῇ. Kap. XVIII, 31. τελεσθήσεται πάντα, κτλ. Kap. XXII, 37. δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί κτλ. Offenb. XVII, 17. ἄχρι τελεσθῇ τὰ ῥήματα κτλ. Kap. XV, 1. X, 7. Damit vgl. Luk. IX, 31. τὴν ἔξοδον — ἣν ἔμελλε πληροῦν· Kap. XXI, 24. ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν· besonders 2 Kor.

X, 6. ὅταν πληρωθῇ ὑμῶν ἡ ὑπακοή. Röm. VIII, 4. Phil. II, 2. Eph. III, 19. Kol. IV, 12. τέλειοι καὶ πεπληρωμένοι. Joh. III, 29. XV, 11. XVI, 24. u. a. So wäre der Sinn in der vorliegenden Stelle: Ich dürfte dieses Passah (dieses Stiftungsmahl) wohl nicht mehr mit euch feiern, bis zur Zeit seiner Vollendung, (wo auch dieses, wie alles mich und meine Stiftung Angehende zu seinem letzten Ziele gediehen ist, und unsre Gemeinschaft in einem andern, höhern Sinne sich erneuet, auf eine vollkommnere Weise begonnen hat,) im Reiche Gottes. Es ist eine Anordnung für die Zeitlichkeit, wofür es eine Erfüllung, reale Vollendung einst im Leben der Ewigkeit, wie für die übrigen Vorbilder der himmlischen Dinge (vgl. d. Brief an die Hebräer, bes. Kap. IX, 23. u. a.) geben muss. Diese Deutung rechtfertigt sich ausserdem durch V. 29 f. Κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν — — βασιλείαν, ἵνα ἐσθίητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου κτλ. An Mahlzeiten im eigentlichen Sinn, welche Christus nach seiner Auferstehung noch mit den Jüngern gemeinschaftlich genossen, kann man auf keinen Fall denken. Theophylact lässt die Wahl, ἢ μετὰ τὴν ἀνάστασιν, — τότε γὰρ συνέπιε τοῖς μαθηταῖς, — ἢ ἐν τῇ μελλούσῃ καταστάσει, μεταφορικῶς. Das Letztre allein ist zulässig. Vgl. Luk. XX, 35 f.

Ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. V. 18. dafür ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. Matthäus, der sonst fast immer anstatt βασιλεία τοῦ θεοῦ das ihm allein eigne βασιλεία τῶν οὐρανῶν zu bringen pflegt, hat hier einmal V. 28. Christo in den Mund gelegt, ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου·

(vgl. Kap. XIII, 43.) Markus trifft mit seinem ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ zwar mit dem des Lukas V. 16. zusammen, nur ist hier vom Essen, beim Markus hingegen vom Trinken die Rede. Mit V. 18. wo eben Lukas vom Trinken spricht, stimmt der Ausdruck des Markus auch nicht völlig überein.

V. 17. *Καὶ δεξάμενος ποτήριον·* Und er nahm einen Kelch. Sonst heisst *δέχεσθαι,* annehmen, und zwar gern, bereitwillig. Hier steht es auf gleicher Linie mit *λαμβάνειν,* was unmittelbar folgt. Derselbe Gebrauch findet sich bei Lukas Kap. II, 28. XVI, 6. 7. *δέξαι σου τὸ γράμμα.*

Διαμερίσατε ἑαυτοῖς· vertheilt unter euch selbst; eine Aeusserung, die nur Lukas Christo beilegt. Aber sie hängt wohl zusammen mit dem Uebrigen, und soll schon andeuten, was gleich bestimmter ausgesprochen wird, dass Christus selbst auch nicht Theil an diesem Trank genommen, so wenig als nach V. 16. an dem Essen.

V. 18. Im Wesentlichen finden wir hier ziemlich gleiche Ausdrücke in Christi Munde, wie bei Markus und Matthäus. Nur die kleinen Varietäten, dass der Eine schreibt, *λέγω γὰρ ὑμῖν·* der Andre, *λέγω δὲ ὑμῖν·* der Dritte, *ἀμὴν λέγω ὑμῖν·* desgleichen der Eine, *ἀπὸ τοῦ γεννήματος κτλ.* der Andre, *ἐκ τούτου τοῦ γεννήματος·* der Dritte, *ἐκ τοῦ γεννήματος·* — ferner dass Matthäus ein *ἄπαρτι* und *μεθ' ὑμῶν,* Markus ein *οὐκέτι* mehr einfliessen lässt, als sich im Lukas findet, — kommen hier auf gleiche Weise, wie sonst überall in den parallelen Abschnitten dieser Erzähler vor, und beweisen deutlich genug, dass sie weder Einer den Andern, noch

alle insgesamt eine und dieselbe Urquelle ausgeschrieben haben können; sondern dass sie vielmehr aus lebendiger Ueberlieferung und — aus sich selbst geschöpft haben müssen. Anstatt des kurzen, ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ, im Lukas am Ende des Verses, bis das Reich Gottes gekommen, sagt Christus bei Matthäus und Markus, ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω, (bei Matth. noch dazu μεθ᾽ ὑμῶν,) καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ (bei Matth. τοῦ πατρός μοῦ, bei Markus) τοῦ θεοῦ. Lukas liebt die Vorstellung und den Ausdruck, das Reich Gottes kommt mit Herrlichkeit und Glanz, wo die Andern lieber von der glorreichen Erscheinung Christi selbst reden. Es ist das ein beachtenswerther Grundzug in seinem Ideenkreise, welcher mit seiner Ansicht von der Auferstehung der Frommen (Gerechten) zusammenhängt. Vgl. Kap. IX, 27. XIV, 15. XVII, 20. XIX, 11. XXIII, 42. und daneben die Parallelen Matth. XVI, 28. XXIV, 30. 44. XXV, 31. XXVI, 64. Mark. VIII, 38. XIII, 26. 35. XIV, 62. Auch gehört aus dem zur Seite liegenden Paulinischen Abschnitte, V. 26. ἄχρις οὗ ἔλθῃ (ὁ κύριος), wieder hieher.

Τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου· das Erzeugniss, die Frucht des Weinstocks. Nicht zufällig scheint dieser den Wein (οἶνος) umschreibende Ausdruck gewählt zu seyn. Denn nur in vorliegenden Stellen vom Abendmahl finden wir im neuen Testament die Bezeichnung, überall sonst die gewöhnliche. Anspielungen liegen offenbar zum Grunde. Etwas Edles, Vorzügliches, überhaupt das Segenreiche

des Gegenstandes will *τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου* bemerklich machen, was in dem schlichten *οἶνος* nicht enthalten ist. Der Weinstock ist ein oft gebrauchtes Bild lebendiger, segenreicher, edler Fruchtbarkeit. Christus selbst stellt sich unter diesem Bilde dar, Joh. XV, i. A. und man fühlt sich nicht abgeneigt, an ihn selbst hier zu denken, wenn man sich erinnert, dass er, wie das Brod als seinen Leib, so den Wein (*τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου*, d. i. *τὸ αἷμα τῆς σταφυλῆς*, 1 Mos. XLIX, 11. 5 Mos. XXXII, 14. 1 Makk. VI, 34.) als sein Blut vorstellt, welche die Seinen beides nähren und stärken (erquicken und erfreuen) sollten. Zu vgl. Jes. XXXII, 12. (*γέννημα τῆς ἀμπέλου*,) Hab. III, 17. *γέννημα τοῦ ἀμπελῶνος*· 5 Mos. XXII, 9. Ausserdem Jer. II, 21. Hesek. XVII, 6 ff. Ps. CXXVIII, 3. Hos. X, 1. 2 B. Kön. XVIII, 31. (*πίεσθαι τὴν ἄμπελον*.)

V. 19. Hier erst trifft Lukas zusammen mit seinen beiden Nachbarn, (Matth. V. 26. Mark. V. 22.) und lässt die Einsetzungsworte Christi folgen. Während sie noch einmal mit der schon zuvor gebrauchten Formel, und während sie assen, (Matth. V. 21. Mark. V. 18.) anknüpfen, fährt er gleich in seinem Zusammenhange fort: *καὶ λαβὼν ἄρτον κτλ.* bedurfte auch nicht erst den Namen *Ἰησοῦς* zu nennen, welcher bei Jenen eingefügt ist. Insofern übrigens das Meiste hier buchstäblich gleich lautet mit dem Paulinischen Text, mag es genügen, auf das oben Bemerkte zu verweisen.

Καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, was wir bei Paulus nicht vorfanden, und wovon das gleich folgende *διδόμενον*

der Nachklang ist, lautet bei Markus noch völlig gleich; aber bei Matthäus heisst es schon, *ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς*. Das Lukassche *λέγων* drücken beide Nachbarn aus, *καὶ εἶπε*. Von einer aus mehr als einem Grund zweifelhaften Auffoderung Christi, zu nehmen, zu essen, weiss Lukas so wenig, als sein Lehrer Paulus: im Markus schon *λάβετε*· im Matthäus gar, *λάβετε, φάγετε*. In der Anführung des Hauptsatzes, *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου*, stimmen alle drei Evangelisten genau zusammen. Aber wenn Lukas diesem Ausspruche Christi noch beigefügt werden lässt: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*, (bei Paulus *κλώμενον*,) *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, so erscheint von dieser wichtigen Beifügung weder im Markus noch im Matthäus die geringste Spur.

Dass es sich ganz richtig verhält mit dem hiesigen *ἔδωκε* und *διδόμενον*, wurde schon vorhin behauptet. Die Beziehung dieses Ausdrucks ist die nämliche, wie des Paulischen *ἔκλασε* und *κλώμενον*. Auf das sich selbst, oder das Leben hingeben, oder hingegeben, d. i. aufgeopfert werden, sich dem Tode weihen zu ihrem Besten, soll hingewiesen werden: ja darauf liegt eben der Redeaccent, und darauf will auch das abschliessende, *τοῦτο ποιεῖτε κτλ.* vornämlich zurückbezogen seyn. Diese Bedeutung des *δοῦναι* und *παραδοῦναι ἑαυτὸν* oder *τὴν ψυχήν*, finden wir in zahlreichen Stellen, und gerade in Hinsicht auf den Erlöser. Vgl. nur Matth. XX, 18. 19. 28. XXVI, 2. 15. 16. 21 ff. 45 f. 48. Mark. X, 45. Röm. IV, 25. Gal. I, 4. II, 20. 1 Tim. II, 6. Tit. II, 14. Eph. V, 2. 25. Gott gab

ihn hin, weihete, bestimmte ihn, und Röm. VIII, 32. Joh. III, 16. vgl. 2 Kor. VIII, 5. 1 Kor. XIII, 3. Apg. XIX, 31. In Johannis Schriften ist dafür in der Regel τιθέναι gesetzt, Kap. X, 11. 15. 17. XIII, 37. 38. 1 Joh. III, 16. Im 2 B. Makk. VII, 37. treffen wir genau wie in unsern Abendmahlsstellen, ἐγὼ — καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν (wie αἷμα) προδίδωμι περὶ τῶν πατρίων νόμων κτλ. Leib und Leben gebe ich hin für die väterlichen Gesetze, u. s. f. — gleichwohl nicht zu essen, sondern überhaupt: Ich will beides verlieren, aufopfern, um des väterlichen Gesetzes willen.

V. 20. Je genauer hier der Evangelist mit seinem Lehrer zusammentrifft, indem er nur am Schluss den Zusatz, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, mehr hat: desto weiter entfernt er sich von beiden andern Erzählern, von Markus und Matthäus, die selbst auch nicht eins mit einander sind. Der Letztre (V. 27.) ist wiederum der reichste an Zusätzen und Erweiterungen. Nach ποτήριον hat er καὶ, nach αὐτοῖς hat er λέγων — πάντες, nach τοῦτο hat er γάρ, endlich nach ἐκχυνόμενον das überhaupt einzige εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, noch vor dem Markus voraus. Die Verschiedenheit des Ausdrucks in dem Satze, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, bei Lukas, und τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον, wie Markus und Matthäus Christum sich ausdrücken lassen, (im Text des Paulus kommt gar nichts davon vor,) hat weniger zu bedeuten. Die Doppelbeziehung, einestheils auf den Wein, welcher ausgegossen, in Gemeinschaft von den Jüngern ausgetrunken, wurde, anderntheils auf das Blut des Herrn, welches vergossen werden sollte für sie, den Seinen zu gut, tritt hier wie-

der ein, wie in den vorhergehenden Versen bei Paulus und Lukas vom Brode, (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον, — διδόμενον,) wo jedoch Markus und Matthäus eines solchen Beisatzes nicht gedenken. Die Bedeutung des περὶ gilt allgemeiner, *de*, in Betreff, in Ansehung; ὑπὲρ m. d. Genit. heisst bestimmter für, zum Besten, für die Angelegenheiten des u. s. f. aber niemals, anstatt, wie ἀντί, was selbst auch nicht immer anstatt bedeutet; vgl. Matth. XVII, 27. Luk. XII, 3. Eph. V, 31. Matth. XX, 28. Mark. X, 45. Wäre der Sinn dieser Abendmahlssätze: Christi Leib und Blut ist anstatt des Leibes und Blutes der Menschheit aufgeopfert und vergossen worden, um die Sünden derselben ein für allemal abzubüssen und den Zorn des beleidigten Gottes zu versöhnen; so müsste der Text ganz anders lauten, als er bei allen vier Erzählern zu lesen ist, und weder ὑπέρ, noch viel weniger περί, könnte gebraucht seyn. Vgl. aber zu vorliegendem ὑπέρ, Luk. VI, 28. προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν κτλ. Apg. VIII, 24. XII, 5. XXVI, 1. (wo die Handschriften sowohl ὑπέρ, als περί darbieten, ersteres jedoch den Vorzug verdient.) Auch Kol. I, 24. παθήματά μου ὑπὲρ ὑμῶν· Kap. IV, 12. ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς· Aber auch, ἐδεήθην περί σου, Luk. XXII, 32. und περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι, Kol. I, 3. 2 Thess. I, 11. Hebr. XIII, 18.

Wichtiger erscheint die Differenz in dem vorhergehenden Ausspruche Christi, so dass derjenige, welcher bei dem Buchstäblichen stehen bleiben wollte, sich hier durchaus ausser Stande finden müsste, irgend eine auch nur scheinbare Ausgleichung zuwege

zu bringen. Nach Markus und Matthäus sagt Christus: *Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης·* Dieses ist mein Blut, das der neuen Bundesstiftung. Nach Paulus und Lukas hingegen: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι,* (Lukas *αἵματί μου·*) Dieser Kelch ist die neue Religionsstiftung durch mein Blut. Man sage uns doch nun, wenn man auf Worte und Formeln so zuversichtlich sich steifen und damit prunkend gebieten will, wie denn der Heiland sich eigentlich ausgedrückt habe: beider Formeln zugleich kann er sich nicht wohl bedient haben. Presst man die Worte, so geht auch für den Gedanken ein gewaltiger Unterschied hervor. Hält man sich aber, wie man muss, an das Wesentliche und die einfach klare Absicht des Stifters dieses heiligen Gebrauchs, so erscheint die Verschiedenheit des Ausdrucks für die Sache von äusserst geringem oder gar keinem Belang. Denn wenn das *ἐστὶ* nur nicht die verschiedenen Materien, zwischen die es als Bindewort gestellt ist, in einander verwandeln und substantiellerweise in einander auf- und übergehen machen soll, so kann es im Wesentlichen gleich gelten, ob ich sage: Dieser Kelch oder dieser Wein stellt dar, stellt vor, (erscheint gleich,) die neue Stiftung durch mein Blut, d. h. durch meine Lebensaufopferung; oder ob ich sage: Dieser Kelch — — ist gleich oder stellt dar mein Blut, d. h. die Vergiessung meines Blutes, des Blutes der neuen Stiftung. Man erinnere sich auch hier, dass Gedanke und Ausdruck entlehnt ist aus dem alten Testament: 2 Mos. XXIV, 8. *ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς*

διαθήκης, ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς κτλ. Vgl. Hebr. IX, 20.

Hinter diesem, *ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*, lässt Lukas die Rede Christi sogleich V. 21. mit der Bemerkung, dass sein Verräther schon in der Nähe, und zwar mit am Tische sey, also fortgehen: *Πλὴν ἰδού, ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης.* Dagegen lassen Markus und Matthäus Christum unmittelbar fortfahren mit der Aeusserung: Ich sage euch, nicht mehr trinke ich von der Frucht des Weinstocks u. s. f. (Mark. V. 25. Matth. V. 29.) Was diese der Abendmahlseinsetzung nachfolgen lassen, geht im Lukas vorauf, und umgekehrt. *Πλὴν* ist eine Lieblingspartikel des Fortschreitens im Lukas. Vgl. V. 22. 42. Kap. XXIII, 28. VI, 24. 35. X, 11. 14. 20. XI, 41. XII, 31. XIII, 33. XVIII, 8. XIX, 27. u. a., die bei Markus und Matthäus wenig zum Vorschein kommt. Der Ausdruck, *ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με κτλ.* die Hand des mich verrathenden, oder ausliefernden, ist mit mir bei Tisch, welchen bloss Lukas hat, will sagen, die Hand, welche mich greifen will, feindselig nach mir ausgestreckt, an mich gelegt werden soll, u. s. w. Vgl. Kap. I, 71. 74. Apg. II, 23. IV, 3. XXI, 27. Also liegt allerdings in den Worten des Lukas mehr, und zwar etwas Specielleres, als in dem blossen: Einer von euch wird mich verrathen, oder, mein Verräther isst mit am Tische. (Vgl. Mark. V. 18. Matth. V. 21.)

V. 22. finden wir die sonst schon bekannten Lieblingsausdrücke des Lukas in Christi Munde; und eben-

so bei Markus und Matthäus die Redeweise dieser Im Lukas sein überhäufiges πορεύεται, hier, ὑπάγει. Vgl. denselben Fall Kap. V, 24. und die Parallele Mark. II, 11. und Matth. IX, 6. Desgleichen Luk. VIII, 48. mit Mark. V, 34. u. a. m.

Κατὰ τὸ ὡρισμένον· Markus und Matthäus, *καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ.* Vgl. aber Luk. II, 27. *κατὰ τὸ εἰθισμένον·* Daselbst V. 24. *κατὰ τὸ εἰρημένον·* und Apg. II, 16. XIII, 40. Luk. IV, 16. *κατὰ τὸ εἰωθός·* Kap. VIII, 34. *τὸ γεγενημένον·* (vgl. daneben die Parallele Mark. V, 14. Matth. VIII, 33.) Apg. XXIII, 31. *κατὰ τὸ διατεταγμένον·* u. a.

Von dem Ausspruche Christi in Bezug auf den Verräther, es wäre ihm gut, wenn er nicht geboren wäre, (vgl. Mark. und Matth.) weiss Lukas nichts. Von der frechen Frage des Verräthers, (Matth. V. 25.) Bin ich's etwa, Rabbi? und der bejahenden Antwort des Herrn darauf, weiss auch Markus nichts; eben so wenig Johannes, in dessen Darstellung sie sich füglich kaum denken liesse, (vgl. Joh. XIII, 25 ff.) sondern allein Matthäus. Lukas fährt nach dem kurzen, Wehe dem Menschen, durch den des Menschen Sohn verrrathen und überliefert wird, abschliessend bloss fort, V. 23. Und sie begannen einanden zu fragen, wer es doch von ihnen seyn möchte, der das thun sollte. Auch hier sind die eigenthümlichen Redeweisen des Evangelisten nicht zu verkennen, und keiner der beiden Miterzähler ist ihm gleich. Vgl. Mark. V. 19 f. Matth. V. 22 ff. welche das, was sie Verwandtes haben, abermals an einer frühern Stelle beibringen: nämlich jenes Fragen der Schüler vor der Aeusserung Christi: Es wäre dem

Menschen besser, dass er nicht geboren wäre, während Lukas dasselbe nachbringt. So richten ferner die Schüler nach Markus (V. 19.) und Matthäus (V. 22.) die gedachten Fragen geradezu an Christum, (ἤρξαντο λέγειν αὐτῷ,) hingegen bei Lukas (V. 23.) fragen und streiten sie untereinander, (ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτούς). Das ist nämlich die Bedeutung des im Lukas häufigen συζητεῖν und συζήτησις. Vgl. Kap. XXIV, 15. Apg. VI, 9. IX, 29. XV, 7. XXVIII, 29. Auch Kap. XV, 2. lesen wir mit Rücksicht auf die angezogenen Stellen ohne Bedenken, γενομένης οὖν στάσεως καὶ συζητήσεως (nicht ζητήσεως) οὐκ ὀλίγης, κτλ.

Des Traurigwerdens der Jünger (vgl. Mark. und Matth.) wird von Lukas nicht gedacht; eben so wenig, wie schon bemerkt wurde, eines von Christo gegebenen Zeichens, um den Verräther kenntlich zu machen.

In dem Ausdruck, τὸ τίς — εἴη, ist der der Frage vorgeschobene Artikel ein rechtes Kennzeichen des Lukas. V. 2. τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν· (vgl. dagegen die Parallele Mark. XIV, 1. und Matth. XXVI, 3.) V. 4. τὸ πῶς αὐτὸν παραδῷ· (auch hier vgl. die Parallele Mark. und Matth.) — V. 23. 24. τὸ τίς — δοκεῖ εἶναι. Kap. IX, 46. τὸ τίς — εἴη κτλ. (vgl. daneben Matth. XVIII, 1.) V. 37. Kap. I, 62. Kap. XIX, 47. 48. τὸ καθ' ἡμέραν, und τὸ τί ποιήσωσιν· (vgl. daneben Mark. XI, 18.) Apg. IV, 21. τὸ πῶς κολάσωνται αὐτούς. Kap. XXII, 30. τὸ τί κατηγορεῖται. (Paulus schreibt einmal so, 1 Thess. IV, 1. τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν, κτλ.) Hierher gehört auch das häufige τανῦν, Apg. IV, 29. V, 38. XVII, 30. XX, 32. XXVII, 22.

C. Ueber die Abschnitte des Markus und Matthäus.

Wie viel Gleiches sich auch in dem Text dieser beiden Evangelisten vorfindet, dennoch treten der Abweichungen noch so viele und bedeutende hervor, dass die Voraussetzung unmittelbarer Abhängigkeit des Einen vom Andern nicht weniger, als die des Ausschreibens oder Uebersetzens einer beiden gemeinsamen Urquelle, so hier, wie in ihren übrigen Erzählungsstücken, als unstatthaft abgewiesen werden muss. An einigen Stellen neigt Markus schon sichtbar zu Lukas hinüber. Im Matthäus bemerkt man, wie gesagt, am meisten erweiternde Zusätze. Indem wir jedoch die beiderlei Darstellungen in Verbindung mit einander hier beleuchten, und nur gelegentlich noch zurücksehen auf Paulus und Lukas, da die Hauptverschiedenheiten dieser von jenen bereits nachgewiesen sind, so werden wir unser Geschäft bedeutend abkürzen, und manche sonst nothwendige Wiederholungen uns ersparen können. Die oben angeführte Stelle aus Justins Denkwürdigkeiten, die sich auf eine ähnliche Art zu unserm Matthäus, wie das Marcionsche Evangelium zum Lukas, verhalten zu haben scheint, dürfen wir, da sie zumal die Hauptpuncte der Abendmahlseinsetzung berührt, zuzuziehen nicht unter-

lassen. Weit weniger boten die Fragmente des Marcionschen Buches zur Vergleichung dar.

Die Fassung des Ganzen erscheint bei Markus und Matthäus schon in der Art eigenthümlich, dass sie

a. Zweimal auf die nämliche Weise anknüpfen mit ἐσϑιόντων — αὐτῶν, während sie assen; das einemal, um über den Verrath des Judas und die besondern Umstände dabei Christum sich äussern zu lassen; (Mark. V. 18. Matth. V. 21.) das anderemal, um der Brechung und Austheilung des Brodes und des Weins gedenken zu können; (Mark. V. 22. Matth. V. 26.)

b. Dass sie die Jünger ausdrücklich zur Annahme, (λάβετε,) Matthäus sogar auch zum Essen und Trinken, (φάγετε und πίετε,) von Seiten des Herrn aufgefodert werden lassen, bevor er den Satz ausspricht, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, und τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου. Man muss es wahrscheinlich finden, dass ohne diese, ausschliesslich in dem glossenreichen Matthäustexte befindliche, dem, das ist, unmittelbar vorangehende, aber in der That überflüssige Aufforderung: Nehmet, esset, und, trinket alle daraus, vielleicht nie die Vorstellung von einer nunmehr vor sich gegangenen Umwandelung der Brod- und Weinelemente in Fleisch und Blut Christi aufgekommen, zum wenigsten bei Sachverständigen und Gebildeten gewiss niemals würde Eingang gefunden haben. Lässt man aber auch diese Auffoderung, nehmet, esset und trinket, gelten, so kann sie doch nimmer auf etwas anders bezogen werden, als auf dasjenige, was zu essen und zu trinken vorlag und gereicht wurde, nämlich auf Brod und Wein, nicht aber auf Leib und Blut Christi, welche zwar un-

ter Brod und Wein vorgestellt wurden, wovon aber die Jünger weder geglaubt, dass sie in den materiellen Elementen verborgenerweise eingeschlossen, noch dass sie überhaupt leiblich zu geniessen wären.

c. Eine dritte Eigenthümlichkeit der beiden genannten Evangelisten besteht darin, dass sie die Abendmahlseinsetzung nicht in so bestimmten Ausdrücken, wie Paulus und Lukas, auf den Tod Jesu beziehen, und überall nichts von einer Wiederholung derselben zur Erinnerung an den Erlöser und an dessen Aufopferung, als wozu derselbe doch nach Paulus und Lukas ausdrücklich mehrmals auffoderte, zu wissen scheinen. Nichts hier von jenem anregenden Ausspruche des Stifters: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Ja Matthäus deutet sogar mit seinem, freilich in jedem Betracht einzigen, und manchem Zweifel unterliegenden, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, zur Vergebung der Sünden, gerade gegenüber von jenem εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν der Andern, einen ganz verschiedenen Zielpunct der Aussprüche Christi an, welchen man ohne zu künsteln oder willkührliche Einschaltungen zu machen, kaum in völlige Harmonie mit dem Standorte der übrigen Darsteller bringen möchte. Jeder Kundige und dem Augenfälligen nicht absichtlich widerstrebende wird so viel zugeben müssen, dass Christus unmöglich Alles zusammen, was ihm die einzelnen vier Berichterstatter bei dieser Gelegenheit in den Mund legen, buchstäblich also gesagt haben kann. Ist das aber unleugbar, warum ziehen wir es, anstatt mit anmaasslicher Hartnäckigkeit über Wörtlein und Buchstäblein, welche der Erlöser durchaus so und nicht um ein Jota anders gesprochen, schlechterdings

so und nicht anders verstanden haben soll, in der That aber vielleicht gar nicht gesprochen hat, uns noch heute endlos zu streiten und lieblos zu entzweien, nicht vielmehr vor, darnach zu trachten, wie wir den tieferen Sinn und die hohe Absicht desselben bei dieser Stiftung erfassen, und uns seines durch den Gesamtinhalt der christlichen Urkunden mit hinlänglicher Deutlichkeit zu erkennenden Geistes in unserm Glauben und Leben mehr und mehr bemächtigen mögen.

d. Markus und Matthäus lasen die Erklärungen Christi über den Verräther und dessen Gegenwart bei Tische der Einsetzung des Abendmahls vorangehen, und die, dass er nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinke, hinterher so folgen, als ob eben damit die ganze Feierlichkeit beschlossen worden wäre, (Mark. V. 26. Matth. V. 29.) während, wie schon in dem Obigen bemerkt wurde, bei Lukas gerade das Umgekehrte Statt findet. Auch hier sieht man sich in die Unmöglichkeit versetzt, anzunehmen, dass jeder der drei verschiedenen Erzähler buchstäblich genau und der ursprünglichen Abfolge gemäss die Aussprüche Christi überkommen und überliefert habe. Denn nach Lukas fährt ja Christus nach den Worten, *τὸ ὑμὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*, V. 20. sogleich in zusammenhängender Rede V. 21. fort: Doch seht, die Hand dessen, der mich verräth u. s. w. Nach Markus sagt er gleichfalls im unmittelbaren Zusammenhange mit dem, auch schon von des Lukas Text abweichenden, *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον*, V. 24. sofort V. 25. *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, κτλ.* Warlich sage ich euch, nicht mehr trinke ich u. s. f. Nach Matthäus, der zwar in der Hauptsache dem

Markus gleicht, soll Christus nach den Worten, περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον, noch zugesetzt haben, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, und dann ohne ein, Wahrlich, (Ἀμὴν) fortgefahren seyn: Ich sage euch, nicht mehr trinke ich u. s. f.

e. Ueberhaupt scheint bei Paulus und Lukas, besonders bei Ersterem, Alles auf dem wesentlichen Grundgedanken des Gemeinschaftslebens zwischen Christus und den Seinigen zu beruhen, welches vergegenwärtigt und lebendig angeregt werden soll. Alle das Herrenmahl Feiernden sollen zu dem Gefühl, insgesamt als organische Glieder zu einem Leibe in Christo verbunden zu seyn, erweckt und darin beständig erhalten werden. Hingegen bei Matth. und Markus hängt die ganze Darstellung an der Centralidee, dass der Herr sich selber hingiebt für die Seinen, d. h. ihnen zu gut. Dieses Darbieten, Hingeben, von Brod (seinem Leibe) und Wein (seinem Blute), wobei sie zu nehmen und zu geniessen aufgefodert wurden, ist hier gleichsam der Nachklang oder vielmehr Gegenklang zu dem vorerwähnten παραδοῦναι des Verräthers.

Zu Einzelheiten im Text dieser beiden Evangelisten finden wir noch folgende Bemerkungen nöthig.

V. 17. sagt Markus, ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα, und bringt das ἀνακεῖσθαι erst im folgenden Verse nach, verbunden mit ἐσθιόντων. Matthäus V. 20. schreibt ohne ἔρχεσθαι sogleich ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα, und hat nun im folgenden Verse natürlich auch kein ἀνακειμένων. In dem Ausspruche Christi, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με, stimmen beide zwar buchstäblich überein, jedoch lässt

Markus, der solcher Abundanzsätze auch sonst viele hat, noch zugesetzt werden, ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ, der mit mir isset, welches Matthäus nicht für nöthig gehalten; wie es sich denn auch von selbst versteht.

V. 19. verbindet Markus ἤρξαντο mit beiden Infinitiven λυπεῖσθαι und λέγειν, Matthäus dagegen bloss mit λέγειν, indem er erstgenanntes Zeitwort ins Particip stellt und mit seinem vielgeliebten σφόδρα (Vgl. Kap. II, 10. XVII, 6. 23. ἐλυπήθησαν σφόδρα, Kap. XVIII, 31. XIX, 25. XXVII, 54. und daneben die Parallelen im Markus und Lukas) dasselbe begleitend verstärkt. Das ungriechische εἷς καθ' εἷς des Markus lautet bei Matthäus ἕκαστος αὐτῶν. Nach Markus fragen die Schüler, μήτι ἐγώ; nach Matthäus fragt ein jeder von ihnen, μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε; Und auch die Antwort des Herrn klingt bei beiden, im Uebrigen ganz nahe verwandten, Referenten verschieden: bei Markus V. 20. Εἷς ἐκ τῶν δώδεκα ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρυβλίον· Einer von den Zwölfen, der mit mir eintaucht in die Schüssel; beim Matthäus V. 23. Ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ τρυβλίῳ τὴν χεῖρα, οὗτός με παραδώσει· Der mit mir die Hand in der Schüssel eingetaucht hat, der wird (will) mich verrathen, (ausliefern). — (Vgl. den diesen Gegenstand wiederum anders fassenden Johannes, Kap. XIII, 22 ff.)

Wie unbedeutend diese Differenzen an sich und für die Hauptsache gehalten werden mögen, gewinnen sie doch ein entschiedenes Gewicht bei der Frage über das ursprüngliche Verhältniss der Evangelienbücher

selbst, und dessen gründlicher Beurtheilung. Dass Lukas sowohl in den eben beleuchteten als zunächst folgenden Sätzen sich einer grössern Einfachheit und Kürze beflissen, lehrt der flüchtigste Hinüberblick auf seinen Text, V. 21—23.

V. 21. des Markus und V. 24. des Matthäus führen demnächst den Weheruf Christi über den Verräther buchstäblich gleich an. Im Text des Lukas drängen sich dessen Spracheigenthümlichkeiten unverkennbar hervor. (S. obige Bemerkk.) Die bloss im Matthäus V. 25. vorkommende, und zumal in dieser Verbindung unglaublich frevelhafte Frage des Judas: Rabbi, bin ichs etwa? nebst der bestimmten Bejahung des Herrn, Du bists! erscheint wenig angemessen, ja kaum statthaft, wenn man überlegt, dass derselbe Matthäus vorher schon berichtet hat, ein jeder (ἕκαστος) von den Schülern habe gefragt, bin ichs Herr, und der Herr darauf bereits die den rechten Mann genugsam bezeichnende Antwort gegeben hatte. Gleich schwer liesse sich dieser Hergang der Sache mit dem von Johannes XIII, 21 f. Beschriebenen vereinigen.

V. 20. möchten wir der Lesart ὁ Ἰησοῦς im Markus nicht viel einräumen. Einige Urkunden stellen es vor, andere hinter ἄρτον· mehrere sehr wichtige lassen den Namen, dessen man ohnehin gar nicht bedarf, gänzlich weg. Dem Matthäus, der an vielen Orten gerade diesen Namen zum Ueberfluss beischreibt, steht die Lesart besser an, und wird wahrscheinlich keiner von seinen Handschriften und Uebersetzungen abgehen. Leicht kann sie aber von da in den Markus übergetragen worden seyn. Dass Mat-

thäus der einzige ist, welcher dem ἄρτον (V. 26.) den Artikel vorzusetzen für nöthig erachtet hat, auch hierin dem Markus ungleich, darauf mussten wir schon früherhin aufmerksam machen. Seiner Lesart εὐχαριστήσας wird Jeder geneigt seyn, den Vorzug zu geben vor εὐλογήσας· dagegen dieses um so bereitwilliger dem Markus als unzweifelhaftes Eigenthum zuerkennen. (Vgl. die Varr. Samml.) Die Form ἐδίδου steht nur im Text des Matthäus, und nur in diesem Verse: V. 27. wo vom Kelche die Rede ist, braucht er gleich den Andern, ἔδωκε. Vgl. dazu Kap. XIV, 19. XV, 36. Das ἐδίδου haben dagegen in den Speisungsgeschichten Markus VI, 41. VIII, 6. und Lukas IX, 16. Der Zusatz, τοῖς μαθηταῖς, findet sich allein in des Matthäus Darstellung. Dasselbe gilt von φάγετε· Markus hat nur λάβετε· Lukas und Paulus auch das nicht.

Aehnliche und noch auffallendere Vermehrungen zeigt derselbe Evangelist im nächstfolgenden V. 27 f. woneben Markus V. 23 f. steht. Was hier Markus noch in der Form reiner Erzählung vorführt, und sie tranken alle daraus, verwandelte sich bei Matthäus in die auffodernde Anrede Christi: Er sprach: trinket alle daraus, (λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, κτλ.) V. 24. ist im Markus καινῆς in dem Grade zweifelhaft, als es im Matthäus von vielen Seiten gesichert scheint. Mit völliger Gewissheit zu entscheiden, ist nicht möglich.

An der Richtigkeit des περὶ im Markus, welches durch ὑπὲρ in nicht wenigen Handschriften ist verdrängt worden, zweifeln wir bei weitem weniger. Zu der beschränkenden Formel dieser beiden Evangelisten,

περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον, für Viele vergossen, stellen sich zur Vergleichung Matth. XX, 28. und Mark. X, 45. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου — ἦλθε — δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Hebr. IX, 28. Χριστὸς ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας. Dagegen aber Paulus, 1 Tim. II, 5. 6. ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων· Der Mensch Christus Jesus, der sich selbst hingab als ein Lösegeld für Alle. Tit. II, 11. ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις· Allen Menschen erschien die rettende Gnade Gottes u. s. f.

Was jetzt den Zusatz im Matthäus, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, anlangt, so spielt derselbe unverkennbar auf eine den andern drei Erzählern hiesiges Ortes fremde Vorstellung an, nämlich auf die Idee einer Sündensühne durch das zu vergiessende Blut Jesu Christi. Sind wir auch weit entfernt, die richtig gefasste Versöhnungslehre überhaupt leugnen, oder ihre nahe Beziehung auf den Aufopferungstod Christi, und insofern ihre enge Verbindung mit der Abendmahlslehre bestreiten zu wollen: so müssen wir doch zu erwägen geben, dass in sämtlichen Stellen des neuen Testaments, wo des Abendmahls anderweitig gedacht wird, niemals eine Spur von einer solchen Hindeutung oder Beziehung zu sehen ist. Auch in den Denkwürdigkeiten bei Justin treffen wir an der Stelle dieses εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, das Paulinische, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Es muss aber gerade im Matthäus die gedachte Formel desto auffallender vorkommen, wenn man sich erinnert, dass schon der Ausdruck,

εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, unerhört und beispiellos in seinem Evangelienbuche ist. Im Lukas treffen wir ihn oft, im Markus einmal, im Paulus einigemal, im Matthäus sonst niemals an. Darum will, wie sehr auch die äussern Beweismittel den Zusatz begünstigen, die sich gewaltsam aufdringende Vermuthung nicht weichen, dass hier eine Ansicht der spätern Zeit in die Darstellung des früheren, ursprünglichen Gedankens der Rede Christi eingeflossen, und ein mit dem unzweifelhaften *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* schwer vereinbares Anhängsel beigemischt worden ist, das dieser selbst schwerlich also und in solcher Beziehung ausgesprochen. Denn wie oft auch Christus von seinem Tode geredet, als Sündensühnung hat er ihn niemals selber vorgestellt. Und so die Sache angesehen, möchte der Zusatz allerdings im Evangelium des Matthäus am wenigsten befremden, vielmehr dem Kundigen am leichtesten begreiflich erscheinen.

Wenn endlich V. 29. Matthäus den Erlöser ohne die Betheurungspartikel, (*λέγω δὲ ὑμῖν κτλ.*) Markus hingegen V. 25. mit derselben, (*Ἀμὴν λέγω ὑμῖν κτλ.*) fortfahren lässt, so erkennt abermals ein Jeder, dass nicht beides zugleich der buchstächlich eigene Ausdruck desselben seyn kann, sondern nur das Eine von beiden, oder — vielleicht keins. Aehnliche kleine Ungleichheiten in Christi Rede kommen bei Vergleichung des dahinter Folgenden zum Vorschein. Bei Matthäus sagt Christus: *οὐ μὴ πίω ἀπάρτι·* bei Markus: *οὐκέτι οὐ μὴ πίω·* dann bei Markus: *ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου·* bei Matthäus: *ἐκ τούτου τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου·* bei Lukas V. 18. *οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμ-*

πέλον. Ganz gleichlautend heisst es bei **Markus** und **Matthäus**: ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω· aber nun ist bei **Matthäus** eingeschoben μεθ᾽ ὑμῶν. Darauf wieder Gleichheit in, καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ· nun aber bei **Markus**, τοῦ θεοῦ, bei **Matthäus**, τοῦ πατρός μου. **Lukas** drückt sich am kürzesten, und nach seiner Weise V. 18. aus: ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. Vgl. das Obige.

Die Stelle aus den **Justinschen Denkwürdigkeiten** erscheint im Ganzen unvollständig und hält keine Vergleichung mit den neutestamentischen Abschnitten aus. Es bleibt aber immer merkwürdig, dass sie sich bloss auf die wesentlichen Momente, — **Jesus nahm Brod, danksagte und sprach, das thut zu meiner Erinnerung,** (und nun folgt erst:) **das ist mein Leib**; desgleichen: Er nahm gleicherweise den Kelch, danksagte und sprach, **das ist mein Blut**, — einlassen, und die Hauptsätze, **das ist mein Leib**, — **das ist mein Blut**, auf eine solche Weise an den Schluss setzen, dass hier gewiss Niemand auf den Gedanken fallen könnte, es sey vom **wirklichen Genuss des Leibes und Blutes** geredet.

Auf andere Stellen des neuen Testaments, in denen etwa sonst noch von gottesdienstlichen Mahlzeiten der Christen die Rede ist, haben wir nicht nöthig, weiter einzugehen, da sich daraus für unsern Zweck kein besonderer Gewinn hoffen lässt.

VI.

Zusammenfassung und Ergebniss.

Durch die bisherigen Erörterungen hoffen wir einleuchtend nachgewiesen zu haben, dass buchstäbliche Uebereinstimmung im Grundtext der vier verschiedenen Schriftsteller des N. Testaments, welche von der Einsetzung des heiligen Abendmahles Bericht geben, nicht vorhanden ist, und auch durch die bloss nothhülfliche, ganz unzulässige Voraussetzung einer gemeinschaftlichen, hebräisch oder syrochaldäisch lautenden, Urquelle, die sie allesamt benutzt und übersetzt hätten, nicht erzielt, nach Lage der Dinge nicht einmal gedacht werden kann. Es hat sich uns klar zu Tage gelegt, dass sogar die bei dieser Gelegenheit von Christus selbst ausgesprochenen Erklärungen und unmittelbar der Sache geltenden Bestimmungen auf eine etwas verschiedene Weise von den verschiedenen Berichterstattern, wie denn die nämliche Erscheinung in unzähligen andern Stellen ihrer einfach-kunstlosen, unabsichtlichen Erzählungen gleichfalls vorkommt, aufgeführt sind, in welche auch durch den Versuch willkührlicher Rückübertragung in die vorausgesetzte orientalische Ursprache keine vollkommene Harmonie zu bringen ist. Durch diese nicht weiter abzuleugnende

Thatsache wird es allein schon unmöglich gemacht, ohne Wahl und Ueberlegung Alles in allen Vieren dem Buchstäblichen und Wörtlichen nach fest zu halten und gleichzeitig geltend zu machen. Da man sich gezwungen sieht, zu vergleichen, zu prüfen, und auf den Grund freier Forschung nach bester Einsicht und Ueberzeugung seine Vorstellung sich selber zu bilden, so kann auch die Berechtigung dazu von Niemand in Zweifel gezogen werden. Vor allen Dingen muss man aber bei solcher Gestalt der Sache engherzige Bedenklichkeiten in Betreff der Texteswortc, an denen einmal in jeder Stelle haften zu bleiben nicht möglich ist, gänzlich entfernt, — dagegen auf die sorgfältigste Erforschung und Nachweisung der wesentlichen Grundgedanken und ursprünglichen Absicht, welche der Stifter des heiligen Mahles vor Augen gehabt, die grössesté Aufmerksamkeit verwendet, und darauf vorzugsweise das Gewicht gelegt wünschen. Was uns anbelangt, so müssen wir nach oft wiederholter, vorurtheilsfreier Betrachtung des Grundtextes, nach sorgfältiger Durchprüfung der bedeutendern darüber bekannt gewordenen Meinungen, und nach Beseitigung der mancherlei in nachapostolischer Zeit beigemischten Nebendinge und Verkehrtheiten, welche wir in dem bisherigen aufzudecken gesucht haben, dafür halten, dass das Wesentliche, Fruchtbringende, und für die evangelische Christenheit immerdar Gültige der Lehre vom heiligen Abendmahl auf folgende Hauptpuncte zurückgehe.

Das heilige Mahl der Christen ist, so wie die Taufe, eine von dem Stifter des Christenthums selbst verordnete, mit sinn- und bedeutungsvol-

ler Rede begleitete symbolische Handlung. Durch die eine, wie durch die andere, soll die Vereinigung und Gemeinschaft, die Einheit der Christen (der Gläubigen) einerseits mit Christo, als dem Heiland der Welt, an den sie glauben, andererseits mit seiner Gemeinde, d. i. die Gemeinschaft mit allen Kindern des Reichs Gottes, welche unter einander Brüder sind, bezeichnet werden. Durch die Taufe wird der Eintritt und die Einweihung zu dieser Gemeinschaft symbolisch vorgestellt: durch die Feier des Abendmahls wird die lebendige Erinnerung an diese zwiefache Gemeinschaft, oder vielmehr die fortgesetzte lebenskräftige Erhaltung derselben unter Symbolen ausgesprochen. In beiden Sacramenten finden sich, wie in allen symbolischen Darstellungen, (Vgl. Abschn. I.) auf der einen Seite äusserliche, aus dem Gebiet der Sinnenwelt entlehnte Elemente; auf der andern Seite die geistigen Ideen und innerlichen Beziehungen auf ein Uebersinnliches und Unsichtbares, denen das sinnliche Element bloss zur Bezeichnung und als das Mittel anschaulicher Darstellung dienen soll. In der Taufe dient das Wasser, womit der Leib besprengt wird, zur Bezeichnung der innern Seelenreinigung und Geistesweihe zum Reiche Gottes, welche dem Eintritt in dasselbe jederzeit voraufgehen muss. Nur Gereinigte, durch die Taufe symbolisch, eigentlich aber geistigerweise, Wiedergeborne, den göttlichen Dingen Zugewandte können Bürger des Himmelreichs werden. Im Abendmahl sind Brod und Wein, — die Nahrungs-, Stärkungs- und Erquickungsmittel des leiblichen Menschen, und, inwiefern er sie

in der Gemeinschaft mit Andern geniesst, oder diesen austheilt, die Beweisungen liebevoller Theilnahme, brüderlichen Sinnes bei Einerleiheit des Bedürfnisses und der Befriedigung, — die Sinnbilder geistiger Nährung, Stärkung und Erquickung unsrer Seelen durch Jesum Christum, insbesondere durch dessen welterlösende Erscheinung und freie Lebensaufopferung, überhaupt des ganzen Heils, welches er uns durch beide zuwege gebracht, und dessen wir fortwährend in der Einheit und Gemeinschaft mit ihm und seinem göttlichen Geist, der in der Gemeinde immerdar wirksam ist, theilhaftig werden; — aber auch die Symbole der fortwährenden thatkräftigen Gemeinschaft mit Christus und seiner Kirche, zu welchem, und in welcher wir uns als die lebendigen Glieder eines und desselbigen Leibes verhalten, und als solche allezeit im Leben uns darstellen wollen und sollen. Er giebt sich uns fort und fort zu geniessen; Wir sollen ihn, sein Leben, in das unsrige aufnehmen, ganz mit ihm Eins werden.

Ein Parallelismus findet also Statt zwischen den zum Zweck der Darstellung gewählten sichtbaren Materien, und dem Innerlichen und Geistigen, welches sie veranschaulicht darzustellen die Absicht haben: aber keine wirkliche Vermischung, kein substanzielles Ein- und Uebergehen des Uebersinnlichen in das Sinnliche, des Materiellen in das Geistige, — was nicht möglich erscheint, da, wie schon gesagt, das Eine der reine Gegensatz des Andern ist, und was dem Einen als wesentliche Eigenheit zukommt, dem Andern abgesprochen werden muss. Es lässt sich kein Fall denken, in welchem das Eine als Maas und Grenze für

das Andere angesehen werden dürfte. Das Geistige kann nicht materiell und räumlich erscheinen; das Materielle niemals als über Zeit und Raum hinaus gehoben, also als geistig gefasst werden. Was vom Geist geboren worden, ist Geist, das vom Fleisch Erzeugte, Fleisch. Beide Gebiete sind und bleiben in der Idee durchaus getrennt und ihrem Wesen nach ewig verschieden, ob auch ein uns unbekannter Zusammenhang zwischen ihnen Statt finde. (Vgl. Abschnitt I.)

Nun ist weiter klar, (vgl. Abschn. II.) dass in den symbolischen Darstellungen wenig darnach zu fragen ist, aus welcher materiellen Substanz die Elemente zusammengesetzt, und wie die beschaffen sind, welche als Darstellungsmittel gebraucht werden: dass es vielmehr auf die Handlung, und zwar auch wieder nicht auf das Aeusserliche der Handlung an sich, (opus operatum,) sondern auf das, was sie bedeutet, auf die ihr zu Grund und Absicht unterliegende Idee, und auf die dadurch in den Seelen der die heilige Handlung Vollziehenden bewirkte innerliche Anschauung, Erregung und Bewegung, wesentlich ankommt. Im Abendmahl muss also die Frage nach den Bestandtheilen des Brodes und Weines eben so leer und müssig erscheinen, als in der Taufe nach den Bestandtheilen des Wassers. Denn in beiden Fällen dienen ja diese äusserlich und leiblich angewandten Elemente nur als Träger oder Spiegel der beabsichtigten höhern Ideen, und zur Hinweisung auf das Wesentliche. Wenn das Letztere als das Nothwendige, Unbedingte, wahrhaft Gött-

liche, worauf aller Segen der heiligen Feier einzig und allein beruht, anerkannt und behandelt werden muss; so dürfen wir in jenen materiellen Darstellungsmitteln Vieles für zufällig, Einiges für gleichgültig halten. Anstatt der Fusswaschung hätte Christus auch wohl ein anderes Mittel zur Veranschaulichung des beabsichtigten Gedankens, Keiner von euch wolle sich über den Andern erheben: dienstfertige liebevolle Gemeinschaft sey in eurem Kreise einheimisch: wie ich, euer Herr und Meister, euch das Beispiel gegeben, nicht mir dienen zu lassen, sondern selbst andern zu dienen, u. s. w. erwählen und gebrauchen können. Vgl. Luk. XXII, 24 ff. Mark. X, 35 ff. Dazu Luk. IX, 46 ff. Mark. IX, 33. Matth. XVIII, i. A. wo er ein Kind den eitlen Schülern zum Muster hinstellt. Gleicherweise konnten anstatt des Brodes und Weins im Abendmahl, welche eben zur Hand waren, und deren sich der aus dem Kreise seiner Jünger scheidende Erlöser zur Bezeichnung seines *nahen* Todes *und* dessen gewichtvoller Bedeutung mittelst eines sinnbildlichen Actes bediente, sehr wohl andre Elemente gewählt werden, hätten solche gleich nahe gelegen. Und in der That hat Christus anderwärts zur Hinweisung auf dies sein bevorstehendes Schicksal andre Vergleichungs- und Darstellungsweisen gebraucht, wenn schon nicht in ganz gleichen Hinsichten, wie hier. Joh. XII, 24 ff. (So das Weizenkorn in die Erde geworfen wird und stirbt, bringt es viel Frucht u. s. w.) Kap. III, 14. (Wie Moses in der Wüste die Schlange erhöhete, also muss des Menschen Sohn erhöhet werden.) Kap. VIII, 28. XII, 32. Dazu die Salbungsgeschichte, Matth.

XXVI, 6 ff. Mark. XIV, 3 ff. Joh. XII, v. A. (Sie hat die Salbe auf meinen Leib gegossen, um ihn zur Bestattung einzubalsamiren.)

Nämlich das unterliegt fortan nicht dem mindesten Zweifel, auf seinen nahen Tod wollte Christus mit dem zweifachen Ausspruche, Das ist mein Leib, und, Das ist mein Blut, welcher nach Sinn und Bedeutung durchaus als parallel angesehen werden muss, bei dieser letzten Mahlzeit in ähnlicher Art, wie mit dem Ausspruch über seine Salbung bei Gelegenheit eines etwas frühern Mahles, hinweisen. Mit Bezugnahme auf die doppelte Nährungs- und Stärkungsweise des Menschen, durch Essen und Trinken, erklärt er zuerst hinsichtlich des gebrochenen Brodes, welches zu essen vorlag, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· dann hinsichtlich des eingegossenen Weins, welcher zum Trinken bestimmt war, τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου· oder doch etwas im Wesentlichen dem Gleiches. Was er seinen Vertrauten bei mehrern Gelegenheiten schon zu verstehen gegeben hatte: Des Menschen Sohn geht dahin, — muss leiden, wird ausgeliefert werden, u. s. w. Ich gebe mein Leben zur Rettung für Viele, u. a. m. das veranschaulichte er ihnen jetzt, da der Augenblick der Erfüllung gekommen war, und spricht es bestimmt durch wiederholte symbolische Bezeichnung aus.

Das also ist das Erste, was wir vor Allem ins Auge fassen müssen. Hinsichtlich des Brodes muss in dem Act des Brechens und Hingebens, hinsichtlich des Weins, in der Handlung des Ausgiessens, Darreichens, Austrinkens von der Gesammtheit der Apostel, der wesentliche Punct der Vergleichung

gesucht, und einestheils an die Brechung oder Auflösung seines Leibes, anderntheils an die Vergiessung seines Blutes, d. i. (vgl. das Obige,) ebenfalls gewaltsame Zerstörung seines Lebens, also in beiden Fällen an seinen Tod gedacht werden. Hieher gehört das Paulinische: So oft ihr dieses Brod esset, und diesen Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkünden; desgleichen: Unser Passah ist Christus für uns geopfert, d. i. die neue geistige Rettung uns schaffend, (nicht aber heisst es, von uns gegessen!) 1 Kor. V, 7. endlich auch das Johanneische: Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde wegbringt, dem wir gleiche Beziehung zugestehen müssen.

Doch nicht bloss auf die Thatsache seines Todes überhaupt hatte Christus die Absicht hinzuweisen; sondern ausdrücklich sollte bemerklich gemacht werden, dass dieser Tod ein Tod freier Aufopferung aus Liebe für die Seinigen, und ihnen zu gut übernommen, also von ihm selbst erwählt werde, um sein grosses Werk, das Werk der Welterlösung nach dem ewigen Rathschluss Gottes zu vollenden; um in der Welt dem Guten den Sieg über das Böse, der Menschheit den Sieg des Geistes über das Fleisch und die Sünde dadurch zu gewinnen, dass er diesen Sieg an und in sich selber, als höchstem Ideale der Menschheit, als getreuestem Ebenbilde des ewigen Vaters, thatsächlich darstellte, und somit höchstes Vorbild und letztes Ziel alles geistigen und sittlichen Strebens der Menschen aller Zeiten, aller Orte, aller Bildungsstufen wurde. Wie seine ganze zeitliche Erscheinung allerdings die Befreiung, Nährung, Errettung der Mensch-

heit zur Absicht hatte, und eine Erlösung derselben heissen konnte, so sollte sein Tod, — gleichsam der Culminationspunct seiner von der Gewalt des Bösen und der Sünde erlösenden Liebe, die das grösseste Opfer zu bringen nicht scheut, — der Gipfel des Triumphs seines Geistes über das Zeitliche seyn. Und insofern konnte die freie Hingabe seines Leibes und Lebens für die Seinigen gar wohl eine Nährung und Stärkung ihres höhern religiösen Lebens heissen, seyn und bleiben. In den Worten, *ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον, — ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, — ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, — περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον,* — finden wir diese Beziehung vorzugsweise angedeutet, oder richtiger, bestimmt ausgesprochen.

Als Irrthum erscheint es hier einerseits, wenn man bei diesem letzten Act des Erdendaseyns Christi allein stehen bleibt, nur seinen gewaltsamen Tod, nicht auch zugleich sein ganzes Leben und Wirken als Erlösung der Menschheit von der Sünde, und als Hinführung zu Gott und zu ihrem wahren Heil betrachtet. Andrerseits, wenn man diesen Erlösungstod nach rohmenschlicher Weise nur als äusserliches Ereigniss materiell und werkmässig auffasst; auf der einen Seite als stellvertretend für die Menschen, die eigentlich allesamt jene leibliche Ermordung verdient gehabt hätten; auf der andern, als den Zorn Gottes über die sündige Menschheit besänftigend, versöhnend, der strengen göttlichen Gerechtigkeit, welche einmal, so oder so, ihre Befriedigung haben müsse, genugthuend vorstellt. Darnach erschiene Gott etwa wie ein Mensch, der von seinem Zorn über die ihm widerfahrenen Beleidigungen, und von seinen strengen Rechtsfoderungen nicht los

kommen kann, aber doch auch gern gnädig und barmherzig seyn, und seine Liebe beweisen will; welcher zuletzt, um diese Liebe zu beweisen, eine offenbare Ungerechtigkeit, ja eine empörende Grausamkeit beginge, indem er an einem Unschuldigen die furchtbarste Genugthuung sich verschaffte, um die Schuldigen ungestraft davon kommen lassen zu können. Wie vertrüge sich aber diese Vorstellung mit der Grundlehre des Christenthums, wonach Gott die Liebe und Gnade, der Vater aller Menschenkinder ist, welcher an blutigen Sühnopfern, Gaben und Darbringungen, schon vom Blut geschlachteter Thiere, geschweige von Menschen, geschweige von dem Unschuldigsten, Fleckenlosesten, Heiligsten, keinen Gefallen haben kann? ja der eben aus Liebe zu den Menschen, nicht aus Zorn über sie und um sich Genugthuung zu verschaffen, seinen geliebten Sohn zum Heiland der Welt in einem Menschenleben (ἐν τῇ σαρκί) erscheinen liess. Joh. III, 16. Alle äusserlichen Opferungen und Opfermahlzeiten sind als Gottes und der Menschen unwürdig durch Christum aufgehoben und für immer abgeschafft. Auch die freie Hingabe des Lebens unsers Heilandes aus Liebe für seine Brüder kann und darf nicht als ein der beleidigten und erzürnten Gottheit wohlgefälliges Schlachtopfer, noch dazu für fremde Sünden, materiellerweise betrachtet, sondern nur als das Symbol unserer Versöhnung durch Christum mit Gott aufgefasst werden. Die recht verstandenen hieher gehörigen Aussprüche des neuen Testaments, ὑπὲρ ἡμῶν ἔπαθε, — ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων ἀπέθανε, u. s. f. sind weit entfernt unsrer Behauptung zu widerstreiten. Der Grundgedanke des Abendmahls von dieser Seite ist

kein andrer, als der Joh. XV, 13. Grössere Liebe hat Niemand, als der sein Leben hingibt für seine Freunde.

Ein drittes wesentliches Moment, welches wir in der Abendmahlsfeier zu erkennen haben, ist, wie wir schon mehrmals gelegentlich angedeutet, die Idee der Gemeinschaft. In doppelter Hinsicht soll diese Gemeinschaft gedacht werden: zuerst hinsichtlich auf Christum und die Gläubigen, d. i. seinen Leib, die Kirche; dann aber auch hinsichtlich der Gläubigen unter einander selbst: was jedoch zuletzt auf Eins und Dasselbe hinauskommt. Die das Abendmahl Feiernden stellen sich dar als begriffen und stehend in der innigsten Verbindung und Einheit mit Christo, ihrem Herrn und Oberhaupte, als die Glieder seines Leibes, in denen sein himmlischer Geist fort und fort wohnen soll, welche ihr Leben zu dem göttlichen Leben Christi mehr und mehr hinanbilden, von Tag zu Tage demselben stets mehr verähnlichen wollen.

Diese Gemeinschaft der das Abendmahl Feiernden mit dem Erlöser dürfen wir uns freilich wieder nicht denken als eine leiblich-sinnliche, welche auf körperlichem Wege oder magischerweise zu Stande gebracht würde: nichtsdestoweniger ist sie aber eine wahrhafte und wesentliche, eine wirkliche Gemeinschaft. Denn so wie diese Gemeinschaft durch die Sinnbilder des Leibes und Blutes Christi, das Brod und den Wein, welche er seinen Jüngern unter Anwendung der Einsetzungsworte zum Genuss darbot, und seinen Gläubigen bei der Feier des heiligen Mahles fortwährend darbieten lässt, äusserlich und sinnbildlich vorgestellt wird; so soll dieselbe gleichzeitig auch innerlich voll-

zogen werden, in den Seelen der Christen geistigerweise, also auf eine wesentliche und bleibende Art zur Wirklichkeit gedeihen. An dieser allein denkbaren, allein möglichen Vereinigung muss uns offenbar Alles, an einer fleischlichen Vermischung der beiderseitigen Leibeselemente könnte uns, wenn sie auch zu ermöglichen wäre, wenig oder nichts gelegen seyn.

Fassen wir die Sache also auf, so steht nichts entgegen, dem ἐστὶ immerhin die Bedeutung, es ist, zu lassen: nur so, dass man es gleich fern hält, auf der einen Seite von der ausbeugenden, entkräftenden, gar zu matten Fassung, es bedeutet, oder, lässt sich vergleichen; anderseits von der harten materialistischen Vorstellung, (wozu nicht die geringste Nöthigung vorhanden ist,) dass ein Uebergehen oder Verwandeltwerden der Abendmahlssubstanzen in die Bestandtheile des Fleisches und Blutes Christi, oder, was die anstössige Ansicht um nichts verbessert, ein verstecktes, gleichwohl reelles, Enthaltenseyn der letztern in den erstern Statt finde und geglaubt werden müsse. Die leibliche, sichtbare Gemeinschaft der Jünger mit ihrem Herrn und Meister hörte auf: an ihre Stelle trat das Symbol. Aber der Bund und das Einheitsband des Geistes sollte, weit entfernt aufzuhören, nur um so fester geknüpft und für Zeit und Ewigkeit unzertrennlich geschlossen werden.

Zum andern ist es die Gemeinschaft und Einheit der Gläubigen unter einander, welche durch die Feier des heiligen Abendmahls ausgesprochen wird. Alle erscheinen als gleichberechtigte und gleichverpflichtete Mitglieder der Gemeinde Christi und des Reichs Gottes. Durch gleiches Bedürfniss getrieben,

von gleicher Hoffnung des Heils in Jesu Christo erfüllt, von einer und derselben frommen Gesinnung beseelt, fühlen sich Alle in dieser Versammlung um ihren göttlichen Erlöser als durch aufrichtige Liebe eng verbundene Brüder, als unablösliche Glieder desselben Leibes. Denn alle Christen aller Zeiten und aller Orte leben und hangen in und an diesem Leibe des Herrn, der christlichen Kirche, und werden durch ihn genährt und gestärkt. Darum sind wir insgesamt nicht bloss Ein Geist, sondern in Wahrheit auch Ein Leib, (eine zur Einheit gestaltete Totalität, vgl. Abschn. III. die Erklärung von Σῶμα) nicht aber Ein Fleisch, mit ihm in der neuen Stiftung des Gottesreichs. 1 Kor. XII, 12. 13. 27.

Hierin ist nun, was von selbst einleuchtet, die dringendste Auffoderung zu inniger Liebe und Theilnahme gegen unsre Brüder enthalten. Wie Christus selbst aus freier Liebe sein zeitliches Daseyn zum Heil der Menschen verlebte und aufopferte; also sollen auch wir, sein Vorbild stets vor Augen, gleicherweise unser Leben dem Wohl der Brüder weihen und es für sie lassen. 1 Joh. III, 16. Joh. XV, 13. 14. Röm. XIII, 8. Seyd Niemand etwas schuldig, als die gegenseitige Liebe; denn wer den Andern liebt, erfüllt das Gesetz.

Das also, und nichts anderes, haben wir unter der Gemeinschaft (κοινωνία) der das Abendmahl Geniessenden unter einander und mit Christo zu verstehen: hierin zeigt sich die stete Erhaltung seines thatkräftigen Gedächtnisses, nämlich des fortgesetzten Lebens in engster Verbindung mit ihm: das ist die neue Bundes- oder Religionsstiftung (καινὴ διαθήκη) des liebevollen Verhältnisses zwischen Gottheit und

Menschheit, zwischen Christus und den Gläubigen, im Gegensatz der alten Gesetzesstiftung, wo der Zwang und die Furcht vor der gedrohten Strafe anstatt der freien Liebe, anstatt der göttlichen Vaterhuld und Gnade waltete. In Gemeinschaft geniessen Alle von Einem Brod; in Gemeinschaft trinken Alle aus Einem Kelch. Alle bekennen sich gleicherweise als arme, der göttlichen Hülfe und Gnade, der Erlösung durch den Heiland der Welt bedürftige Sünder: Alle fassen den ernsten Vorsatz, dem ungöttlichen Wesen zu entsagen, mit festem Entschluss dem Guten und Wahren sich auf immer zu weihen, ein Gott wohlgefälliges Leben in Christo zu führen: Alle hoffen auf ein endliches Gelingen und Obsiegen des Guten, und auf die selige Vereinigung mit dem vollendeten Erlöser durch die ewige Liebe und Gnade in Gott. Alle sind in lebendiger brüderlicher Liebe Einer in Christo Jesu. Gal. III, 28. Eph. IV, 4 ff. u. a.

Dieser innigen, lebenskräftigen Gemeinschaft und Einheit mit Christo, — desgleichen der von ihm bewiesenen unendlichen Liebe, sollten (so wollte es der scheidende Erlöser,) die Seinen fortdauernd eingedenk seyn und bleiben: sie sollten auch nach dem Aufhören seiner äusserlichen Verbindung mit ihnen sich seiner unmittelbaren Nähe, seines geiststärkenden Beistandes jederzeit versichert halten; aber auch ihrerseits an ihm und seiner göttlichen Stiftung mit unwandelbarer Treue und Festigkeit beharren. Und dieses können wir als das Vierte bezeichnen, wiewohl es aufs genaueste mit dem Vorherigen zusammenhängt und mittelbar schon darin enthalten ist. Thut das zu meiner Erinnerung; (τοῦτο ποιεῖτε

εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.) Ermuntert euch stets aufs Neue zum Festhalten an dieser heiligen Gemeinschaft und Einheit Eurer Seelen mit mir, damit mein Leben in das eure übergehe und in einem Jeden von euch aufs Neue sich darstelle. So will und werde ich eure bleibende Nahrung und Stärkung seyn, mich euch einverleiben, in euch wohnen, ihr werdet mich anziehen, mich im Herzen tragen, Eins mit mir seyn, mit mir wandeln, leben und sterben, u. s. f. Vgl. über diese Redeweisen Eph. III, 17. V, 30. Röm. XIII, 14. Gal. III, 27. Joh. XVII. Röm. VI, 8. 2 Kor. VII, 3. 2 Tim. II, 11. u. a. m.

Zum Fünften ist nicht zu verkennen, dass mit der Anordnung des christlichen Abendmahls unmittelbar Beziehung genommen worden auf das jüdische Passah, dessen Feier die Gelegenheit darbot, jenes zu stiften, und dass beide in mehr als einer Hinsicht parallel laufen. Die von Christus gebrauchten Ausdrücke sind zum Theil die nämlichen, welche bei der Passahfeier vorkamen: die Tendenz der Festfeier ist auf beiden Seiten wesentlich dieselbe: dort das Andenken an die beschützende und aus Unglück errettende, aus der Knechtschaft erlösende Gnade Gottes, deren sich das Jüdische Volk nach der alten Bundesstiftung durch Jehovah zu erfreuen hatte, wobei das zu schlachtende und zu geniessende Lamm, und die Bestreichung der Thürpfosten mit dessen Blute zum Zeichen der Errettung diente: hier die Erinerung an die weit wichtigere Rettung aus der Sclaverei der Sünde durch den Aufopferungstod Christi zur Begründung der neuen Religionsstiftung. Das gebrochene Brod, welches den hinzugebenden, am Kreuz zu

zerstörenden Leib vorstellte, sollte eben jenes Trübsalsbrod, Leidensbrod, das ungesäuerte, (ἄρτος κακώσεως, τὰ ἄζυμα· 5 Mos. XVI, 3. ἄρτος πένθους, Hos. IX, 4. ἄρτος ὀδύνης, Ps. CXXVII, 2. — ἐσθίειν αὐτὸν ἄρτον θλίψεως καὶ ὕδωρ θλίψεως κτλ. 1 Kön. XXII, 27. Jes. XXX, 20.) seyn, das die Israeliten in Aegypten essen gemusst, vgl. 3 Mos. XXIII, 6 ff. 2 Mos. XII, 34 ff. Dagegen der Becher (Wein) der Lobpreisung (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας) hatte die Absicht, den freudigen Dank gegen Gott, den frohen Jubel über das erlangte Heil auszusprechen. Und hiernach erscheint die Abendmahlsfeier auch, wie das Passahfest.

Sechstens, als ein Fest des Dankes und der Lobpreisung Gottes für die Erlösung aus Unglück und Verderben, und Einführung in den Besitz hoher Güter und Gnadengeschenke, dort des verheissenen heiligen Landes, hier der neuen Heilsstiftung (καινὴ διαθήκη) mit allen ihren Segnungen. Zu dieser Deutung von τὸ ποτήριον berechtigt uns besonders Paulus in seinen Abendmahlsschilderungen. Aber wir können noch dazu in Erinnerung bringen, dass, während bei Schuld- und Sühnopfern niemals das Trinken von dem herzerfreuenden Erzeugniss des Weinstocks Statt finden konnte, noch jemals Statt gefunden hat, gegentheils bei Lob- und Dankopfern, als den Festen heiterer Freude, dergleichen allerdings vorkommen durfte und ganz in der Ordnung war. 4 Mos. XV, 5 ff. XXVIII, 7 ff. 3 Mos. XIV, 10. 21. Sonst ist freilich bekannt, dass ποτήριον auch oft zur Bezeichnung von Leiden und traurigen Schicksalen (Leidenskelch) gebraucht wird. Matth. XXVI,

39. 42. XX, 22. 23. Joh. XVIII, 11. u. a. Etymol. M. sagt gar: *Ποτήριον σημαίνει καὶ τὸν θάνατον.* Vom Freudenkelche noch Ps. XXIII, 5. CXVI, 13. (*ποτήριον σωτηρίου λήψομαι κτλ.*) Jerem. XVI, 7. (*ποτήριον εἰς παράκλησιν.*) Klagel. IV, 21. (*τὸ ποτήριον κυρίου.*)

Nach der einen Seite hin erscheint also der Wein (Kelch) als das Symbol des Blutes, d. i. der Lebensaufopferung Christi zur Bestätigung seiner neuen Religionsstiftung; aber von der andern auch in der eben angegebenen Beziehung, als Becher freudiger Lobpreisung und Danksagung für die vollendete Erlösung durch Christum und das gewonnene Heil unsrer Seelen, beides im Hinüberblick auf die im Jüdischen Passah liegenden Grundvorstellungen: als wollte Christus sagen: Seht hier den Kelch, nicht das Blut der Reben bloss (*αἷμα σταφυλῆς*, vgl. oben d. a. St.), sondern mein Blut, das für euch vergossen werden muss, um als Siegel meiner neuen Stiftung zu gelten, stellt er euch vor und wird euch dargereicht. (*Τὸ αἷμα τοῦ σωτηρίου*, 3 Mos. VII, 14. 33. so wie *θυσία τοῦ σωτηρίου*, oft in den Alexandrinern. Vgl. 3 Mos. III, 1. 9. IV, 26. VII, 11. u. a. Darum dankt, lobpreiset dem Herrn. 1 Kor. X, 16. XI, 26.

Aus den bisherigen Betrachtungen wird sich hoffentlich mit hinreichender Deutlichkeit ergeben, was unsere Meinung vom heiligen Abendmahl sey. Gleich weit entfernt, dasselbe für nichts als einen mnemonischen Ritus oder für eine blosse Bundesmahlzeit zu erklären, können wir doch unmöglich zuge-

ben, dass der Abendmahlsgenuss als eine leibhaftige Vermischung der Leibessubstanzen des einst auf Erden erschienenen Heilandes mit den Elementen unsers Leibes vorgestellt, — mit andern Worten, — dass das Geistige und Göttliche, das Innerliche und Uebersinnliche, herabgezogen, eingeschlossen, oder gar verwandelt in räumlich begrenzte Materien gedacht werde, indem wir solche Vorstellungen nicht bloss für groben Aberglauben überhaupt, sondern im Besondern dem Geist und den Urkunden des Christenthums widersprechend erklären müssen. Geistiger Art ist die Wirkung des Sacraments, und nur auf den Geist des Menschen kann und soll sein Einfluss sich erstrecken. Die Symbole sind nur Erregungsmittel des innern Lebens des Glaubens, der Liebe, der frommen Erhebung zu Gott und den göttlichen Dingen, nicht aber die göttlichen Dinge selbst. Von innen heraus, durch die lautere, christliche Gesinnung, müssen die zur Darstellung des Uebersinnlichen dienenden Zeichen geweihet und geheiliget werden: nimmer ist umgekehrt durch dieselben Weihung und Heiligung von aussen in die Seele zu bringen. Die Annahme magischer, zauberischer Einwirkung des Abendmahls auf die Leiber der desselben Theilhaftigen, ist so unstatthaft und unbiblisch, wie bei dem Sacrament der Taufe, bei Einsegnungen, Weihungen, beim Gebet, und andern andächtigen Gebräuchen jeder Art. Als opera operata sind sie allesamt ohne allen gesegneten Erfolg.

So dürfen wir uns auch nicht einbilden, dass die äusserliche Thatsache des gewaltsamen Todes Christi als solche den Sünder mit Gott aussöhnen, und ihm die Sündenvergebung gleichsam von aussen her zu-

führen könne: vielmehr muss auch diese Versöhnung des Menschen mit Gott von innen heraus, durch selbstthätige Erregung und freie Erhebung des Gemüths zu dem Erlöser, durch geistkräftige lebendige Ergreifung der Gnadenwohlthaten Gottes durch Christum, der Vergebung der Sünden, der ewigen Seligkeit erstrebt werden. (1 Tim. VI, 12. 19. Röm. VI, 4. 6. Gal. II, 19 f. Eph. IV, 22 ff. Kol. II, 20. u. a.) Das Verdienst Christi kann Keinem willkührlich beigelegt, es muss in freier Glaubensthat ergriffen werden. Wer in leidender Unthätigkeit bloss darauf harrt, dass es ihm zugeschrieben, d. h. auf ihn von Christo übergetragen werden soll, und nicht selbst mit redlicher Gesinnung und ernster Bestrebung, mit aller Kraft das ewig Wahre und Gute zu erfassen sucht, dem wird jenes Verdienst nimmer zu gute kommen.

Sonach ist es nicht Ein oder das Andere von dem Erwähnten, was wir in dem Sacrament des Abendmahls finden, Gedächtnissfeier, Bundesmahlzeit, Ausdruck der Gemeinschaft mit Christo und den Gläubigen, Versöhnung mit Gott, oder, was damit Eins ist, Sündenvergebung, sondern *Alles dieses* insgesamt. Weit entfernt *die Gegenwart Christi beim heiligen Abendmahl* zu bezweifeln oder zu bestreiten, müssen wir sie vielmehr bestimmt behaupten; nur nicht die leibliche, in der Materie beschlossene, sondern die unsichtbare, reingeistige, welche überall da, aber auch nur da Statt findet und wirklich eintritt, wo die Seelen gläubiger Christen sich in frommer Andacht zu Gott und dem göttlichen Mittler erheben, vom Irdischen und Sinnlichen losgebunden, frank und ledig in die höhere Einheit und Gemeinschaft mit dem Heilande

eintreten, sich darin lebendig fühlen und seines Geistes voll werden. Und dies soll eben vorzugsweise bei der Feier des heiligen Mahles der Fall seyn. — Da die christlichen Urkunden nirgends etwas Näheres über die Art und Weise der Gegenwart und über die Art und das Maass der Einwirkung Christi und des göttlichen Geistes, so in der Kirche überhaupt, wie auf die Seelen der Gläubigen im heiligen Abendmahl insbesondere, festsetzen; so muss dieser Gegenstand, als etwas seiner Natur nach nicht näher zu Bestimmendes, um so weniger klügelnden, spitzfindigen Erklärungsversuchen unterworfen werden, kann auch unbedenklich dem freien Glauben jedes Christen überlassen bleiben. Nur werde die rohsinnliche Vorstellung materieller Gegenwart Christi, die Ausgeburt der finstersten Zeiten des Christenthums, wozu die Schriften des neuen Testaments auf keine Weise berechtigen, die dem gesunden Menschensinn und aller Denkbarkeit schnurstracks entgegen läuft, auf jede Weise entfernt. Unser ehrwürdiger Luther war mehr bemüht, als im Stande, völlig davon los zu kommen. Seine hohe Achtung vor dem Wort der Schrift, an dessen richtiger Auffassung ihn zu jener Zeit der Mangel an exegetischen Vorarbeiten verhinderte, was ihm zu keinem Vorwurf gereichen kann, war allein die Ursache seines festen Stehenbleibens auch bei dem nicht verstandenen Buchstaben. Uns würde es aber sehr übel anstehen, wenn wir seiner eigenen Auffoderung, auf der von ihm gebrochenen Bahn wacker fortzuschreiten, und die Mängel, welche er, da er allein nicht Alles auf einmal vermochte, den Nachkommen zu verbessern übrig gelassen, mehr und mehr zu

beseitigen, so wenig wie seines freien evangelischen Geistes eingedenk seyn, und im vierten Jahrhunderte nach ihm noch auf demselben Punct hermeneutischer und dogmatischer Wissenschaft stehen bleiben, zu keinem vollkommnern Grade der Einsicht emporsteigen wollten*). Vor allen Dingen müssen uns aber Christi eigene anderweitige Erklärungen über seine fortdauernde, geisteskräftige Gegenwart bei den Seinigen zum Fingerzeig auch in der Deutung seiner, bei der Abendmahlseinsetzung gebrauchten, Worte dienen; und zwar um so mehr, da selbige niemals einem Missverständniss ausgesetzt gewesen sind. Wir rechnen hieher die Aussprüche: Wo Zwei oder Drei beisammen sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen, Matth. XVIII, 20. Und beim Abschiede von den Seinen: Siehe ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt, Kap. XXVIII, 20. und, Ich will euch nicht verwaiset lassen, ich komme zu euch; noch kurze Zeit, so sieht mich die Welt nicht mehr, ihr aber seht mich, u. s. f. Joh. XIV, 18 f. Desgleichen: Wer mich liebt, wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen, V. 21. Ich gehe, und komme wieder zu euch, V. 28. u. a. m. — Bedarf man mehr, um einzusehen, welcher Art der

*) So schreibt Luther selbst: Ich bin und will keines Meister seyn. Ich habe mit der Gemeine die einige gemeine Lehre Christi, der allein unser Meister ist. Ich selbst bin um deswillen meinen Büchern feind, und wünsche oft, dass sie mögen untergehen, darum dass ich besorge, sie möchten den Leser aufziehen, verhindern und abhalten, dass er die Schrift selbst nicht lese, die allein der Brunn und Ursprung ist aller Weisheit.

Gegenwart des Herrn sich die Gläubigen nach seinem Weggang von der Erde allein noch zu getrösten haben sollten? Gewiss hat bei diesen Stellen noch Niemand die Frage aufgeworfen, wie doch diese Gegenwart, dieses Kommen und Einkehren Christi zu denken, ob es leiblicher- oder geistigerweise zu nehmen sey, weil das Letztere sich eben von selbst versteht. Wie käme es, dass im Abendmahl diese Gegenwart des Herrn nicht anders als durch sein Fleisch und Blut vermittelt und ermöglicht werden könnte?

Sonach verträgt sich die im Bisherigen entwickelte Ansicht vom Abendmahl des Herrn nicht bloss mit dem Grundtext sämtlicher vier neutestamentischen Berichterstatter im Einzelnen, wie im Ganzen vollkommen; sonsie erscheint als die einzige und alleinige, welche ungesucht und natürlich von selbst daraus hervorgeht. Und das sollte ihr wohl am meisten zu gute kommen, vor allem Andern ihr zur Empfehlung gereichen. Sie verstösst aber auch nicht gegen den gesunden Menschensinn, gegen zusammenhängend-vernünftiges Nachdenken, und ist gleichwohl weit entfernt, das Sacrament seines eigentlichen religiösen Moments entkleiden und ausleeren zu wollen. Sie strebt dahin, der christlichen Freiheit überall ihr wohlbegründetes Recht unverletzlich, ihr Gebiet sicher zu erhalten, weil alle fortschreitende Entwickelung in der Christenheit dadurch bedingt, dadurch allein möglich ist: so wie sie selbst, einzig aus dem unbeschränkten Gebrauch der evangelischen Freiheit in der Behandlung und Auslegung der christlichen Urkunden erwachsen, mit getroster Zuversicht hervortritt. Im neunzehnten Jahrhundert des geistesfreien Christenthums, im vierten des

neuerwachten, seiner unwürdigen Fessel entledigten Evangeliums, muss auch dieses, zumal im lieben deutschen Vaterlande und in unsern Tagen, eine gute Fürsprache für den Verfasser bei seinen Lesern seyn. Zum wenigsten hofft derselbe von dieser Seite keine Verkennung und Verketzerung, noch weniger Verfolgung, mehr befürchten zu dürfen. Wäre das aber auch der Fall, — wie denn diese Zeit Erscheinungen darbeut, von denen die Nachwelt vielleicht glauben wird, dass sie durch parachronistische Versehen der Geschichtschreiber aus längst verflossenen finstern Zeitperioden ins vierte Jahrhundert nach der Reformation verlegt seyn, — unser Beruf ist es, die durch redliches Forschen und Prüfen erkannte christliche Wahrheit zu verkünden, unsere evangelische Ueberzeugung mit Freimüthigkeit auszusprechen, und für das Uebrige die Vorsehung sorgen und walten zu lassen. Suum cuique decus posteritas rependit, sprach der grosse Geschichtschreiber und Censor des verderbten und seinem Untergange raschen Schrittes entgegeneilenden Römervolks mit kräftig warnendem Ernst. Wer mag es tadeln, wenn wir am Schluss dieser Darstellung sein Wort zum unsrigen machen, und dessen inhaltschwere Bedeutung einem nicht unansehnlichen Theile unsrer Zeitgenossen, der sich nach der Dunkelheit des Mittelalters zurückzusehnen scheint, und viel verkehrtes Wesen treibt, zur Beherzigung und Warnung ins Gedächtniss rufen?

Kurze Geschichte

der

Abendmahlslehre.

Bekanntlich hat die Geschichte der Lehre vom Abendmahl, besonders was die älteste Zeit betrifft, für die Darstellung nicht geringe Schwierigkeiten. Ihre Quellen fliessen sparsam. Die vorhandenen Nachrichten lauten unbestimmt und weichen nicht selten von einander ab. Die wenigen Kirchenväter, welche der Sache ausdrücklich Erwähnung thun, sind weit erfernt, gleicher Meinung darüber zu sein. Sie scheinen auch bisweilen die mysteriöse Angelegenheit (als eine solche ward sie sehr bald betrachtet,) geflissentlich in ein gewisses Helldunkel zu stellen.

Die hier folgende historische Uebersicht kann weder neue Ausmittelungen darbieten, noch alles bisher Dunkele aufzuklären versprechen. Sie hat allein den Zweck, die Leser der vorausgeschickten biblischen Entwickelung, zumal die ungelehrteren, mit den wichtigsten Schicksalen der Abendmahlslehre im Verlauf der christlichen Jahrhunderte bis auf die neusten Zeiten auf dem kürzesten Wege bekannt zn machen, überhaupt aber durch diese geschichtliche Zugabe jener Entwickelung mit mehr Vollständigkeit auch noch allgemeinere Brauchbarkeit zu verschaffen.

1. Aelteste Zeit.

Dass die von dem Stifter des heiligen Mahles selbst gebrauchten, sogenannten Einsetzungsworte schon in

sehr früher Zeit verschieden sind aufgefasst worden, lässt sich nicht bezweifeln. Wohl mochte die grosse Mehrzahl der Christen, einer deutlichen Erkenntniss des Gegenstandes und eines klaren Bewusstseins ermangelnd, wie noch heutiges Tages, mit dunklen Gefühlsregungen sich befriedigen: allein unter den Gebildeten konnte eine verschiedene Auffassung, Deutung, Beziehung jener kurzen, ohne nähere Bestimmung von dem scheidenden Erlöser bei der letzten Mahlzeit zu seinen Jüngern unter den bekannten Umständen gesprochenen Worte, Das ist mein Leib, und, das ist mein Blut, nicht lange ausbleiben. Und ob auch Alle fort und fort sich der nämlichen Ausdrücke bedienten, die Vorstellung davon gestaltete sich ohne Zweifel in den Gemüthern der Christen, wie noch jetzt, auf sehr verschiedene Weise. Eine abgeschlossene, durch kirchliche Sanction zu allgemeiner Herrschaft gebrachte Ansicht, wodurch die freie Beurtheilung des Einzelnen hätte beschränkt werden können, war in der langen Reihe von Jahrhunderten bis zur Aufrichtung der katholischen Verwandlungslehre nicht vorhanden. Wer darf sich wundern, wenn er schon in jenen frühen Zeiten die bedeutendsten Lehrmeinungen unsrer jetzt von einander abweichenden Confessionen über den Gegenstand allzumal aufgestellt findet? Denn in der That kann es keiner der jüngeren Parteien schwer fallen, ihre besondre Ansicht durch alte Zeugnisse zu rechtfertigen. Sogar in denselben Schriftstellern fanden die Streit-Parteien Beweisstellen für ihre Ansichten und haben nicht unterlassen, sie geltend zu machen.

Das von Christo im Vorgefühl des nahen Todes

mit seinen Jüngern gehaltene Abendmahl, dem er am Schluss eine höhere Bedeutung beilegte und dessen Wiederholung er denselben zur Pflicht machte, war ein wirkliches Gemeinschaftsmahl der durch innige Liebe eng verbundenen Freunde, ein feierliches Abschiedsmahl in einem Familienkreise, aus welchem ein theures Haupt ausscheiden sollte, gewesen. Was konnte natürlicher sein, als dass auch die Wiederholungen jener Mahlzeit zum Gedächtniss des Abgeschiedenen unter seinen Freunden gleichermaassen die Gestalt sogenannter Liebesmahle (Agapen) im apostolischen Zeitalter annahmen? Unverkennbare Spuren solcher Gemeinschaftsmahlzeiten der Christen, mit denen die Abendmahlsfeier verbunden, ja im Wesentlichen Eins war, finden wir schon im neuen Testament selbst. Vgl. Apg. II, 42 ff. 1 Kor. X, 16 ff. XI, 17 ff. und allenfalls auch (nach der einen Lesart) Jud. 12. Die Gemeinschaft der Güter stand damit in genauer Verbindung. Beides war ein Ausdruck der Bruderliebe und des christlichen Gemeingeistes.

Aber lange konnte sich doch dieser, wenn noch so löbliche, Brauch nicht erhalten. Bei weiterer Ausbreitung der christlichen Gemeinen und der immer höher anwachsenden Zahl ihrer Mitglieder trat sehr bald die Unmöglichkeit, Brudersinn und gegenseitige Theilnahme auf solche Art an den Tag zu legen, hervor. Nimmt man aber zumal die grossen Unordnungen dazu, welche sich nach Tertullian adv. Psych. c. 17. bei den Agapen frühzeitig müssen eingeschlichen haben; desgleichen die mancherlei Hemmungen und Verbote, wodurch von Seiten der weltlichen Obrigkeit jenen enggeschlossenen und Besorgnisse weckenden

Christenversammlungen begegnet wurde:*) so wird man es ganz wohl begreiflich finden, dass nach den Zeiten der Apostel nur seltene Spuren von den Liebesmahlen, so wie von der Gütergemeinschaft der Christen einzelner Gegenden, noch zum Vorschein kommen.

Davon aber war und blieb man weit entfernt, mit jener Sitte auch die Idee der christlichen Gemeinschaft und Bruderliebe so der Gläubigen unter einander, wie in Beziehung auf Christum, als ihr gemeinsames Oberhaupt, aufgeben zu wollen. Also suchte und fand man nunmehr in den blossen Symbolen der Genossenschaft, welche die Stelle der realen wechselseitigen Mittheilungen dessen, was zur leiblichen Nahrung und Nothdurft gehörte, vertreten mussten, nämlich in der zum bedeutungsvollen Zeichen dienenden Darreichung von Brod und Wein, den Ausdruck und die Darstellung des ächten Brudersinns. Nicht mehr zur Stillung des leiblichen Bedürfnisses wurden die nährenden und stärkenden Elemente den Bundesbrüdern dargeboten, sondern als Symbole der geistigen Befriedigung, der innerlichen Gemeinschaft und Herzenseinheit aller Christgläubigen.

Das war der einfach-natürliche Uebergang von den eigentlichen Liebesmahlen alter Zeit zu den christlichen Communionen, in denen es nur darauf noch abgesehen sein konnte, durch bedeutsame Zeichen die vollkommne Einheit und Gemeinschaft, die lauterste gegenseitige Theilnahme, die durchgängige Gleichheit aller Glieder am christlichen Gemeinschaftskörper auszusprechen und sinnbildlich darzustellen.

*) Vgl. Plin. epp. X, 42. 43. mit ep. 97.

Dass man jene Liebesmahle, bei denen es ja allerdings auch nicht bloss auf die leibliche Sättigung abgesehen war,*) und diese Communionen nicht den gewöhnlichen Mahlzeiten gleichsetzte, sondern höher hielt, versteht sich von selbst:**) aber von den wunderlich-seltsamen, abergläubischen, widersinnigen Lehrmeinungen der mittlern und neuern Zeit über die wesentlichen Bestandtheile desjenigen, was im Abendmahl so eigentlich genossen wird, desgleichen über die Art der Gegenwart und Geniessung Christi bei dieser Feier, wusste zu seinem Glücke das christliche Alterthum durchaus nichts. Wem wäre da wohl eingefallen, zu fragen, ob das Abendmahlsbrod auch Brod sei, und der Wein Wein? ob sich diese Elemente, ohne dass davon etwas zu merken sei, in andere Substanzen verwandelten, oder dieselben bleiben? ob man, indem man sie empfange, zugleich in, mit und unter ihnen, versteckter- und unbegreiflicherweise, auch noch etwas Anderes, nämlich den leibhaftigen Christus mit dem Munde in sich aufnehme? Solche und ähnliche Gedanken waren dem urchristlichen Zeitalter durchgängig fremd: es wäre nicht möglich, den Beweis fürs Gegentheil zu führen. An den einfachen Worten der Stiftung künstelte man damals noch nicht: zu aberwitzigen Fragen und seltsamen Consequenzen fand die apostolische Zeit noch keine Veranlassung: nach Analogie vieler andern Beispiele in den Reden und Handlungsweisen des Herrn fand man auch hier von einem richtigen Instinct geleitet das Wichtige, Wesentliche,

*) Justin M. Apol. I, 66. *οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν.*

**) Vergl. Tertull. Apologet. 39. Clem. Alex. Paedag. II, p. 141.

Wünschenswerthe, in der geistigen Vereinigung mit Christo, und suchte der daraus erwachsenden, sicher zu verhoffenden Früchte theilhaftig zu werden. An einen Genuss von Fleisch und Blut des zur Herrlichkeit des Vaters eingegangenen Erlösers zu denken, Wem hatte das wohl beikommen können? Jeder wusste ja, dass auch die Apostel bei der Stiftung des Herrenmahles an etwas so Widersinniges und Grässliches nimmermehr könnten gedacht haben. So ist es gewiss, dass das christliche Alterthum von grobmaterialistischen Vorstellungen in dieser Lehre, und von sublimen, unfasslichen, sich selbst widersprechenden Spitzfindeleien und Wunderlichkeiten, fingirten Uebernatürlichkeiten, dergleichen klügelnder Aberwitz und verunglückte Speculation in jüngeren Zeiten leider zu Tage gefördert hat, gleich weit entfernt geblieben ist.

Nach Zerstörung des jüdischen Heiligthums und durch das Uebergewicht, welches die Heidenchristen in der Kirche gewannen, mischten sich auch mancherlei heidnische Vorstellungen und Gewohnheiten dem Christenthum bei, und verunreinigten oder entstellten sein ursprüngliches, einfaches Wesen. In Betreff des Abendmahls können wir das schon seit dem zweiten Jahrhundert deutlich wahrnehmen. Die im Judenthum herrschenden Opferideen wurden auf Christum übergetragen. Und nicht bloss wird sein Tod als ein Sühnopfertod für die Sünden der Menschen angesehen, sondern auch die Abendmahlsfeier als vorzugsweises Gedächtnissfest der Opferung des um der Sünde willen Gekreuzigten, ja sogar bald als eine Wiederholung jener ersten wirklichen Opferung des Erlösers vorge-

stellt. Und wie die Heiden ihre Mysterien vor den Ungeweihten verheimlichten, so suchten nun auch die Christen ihre Abendmahlsfeier dem Anblick der Unbekehrten, selbst der Katechumenen, auf alle Weise zu entziehen.

Die der christlichen Offenbarung, welche allen Opfercultus aufgehoben hatte, ganz widersprechende Vorstellung, dass das Abendmahl ein Opfer sei, treffen wir zuerst bei Justin dem Märtyrer (Apol. I. p. 66. vgl. Dial. c. Tryph. p. 210.) und Irenäus (adv. Haer. IV, 18, 5. 33, 2. V, 2, 2 f. Fragm. II, p. 10. ed. Massuet Tom. II.) an. Ob sie durch Stellen, wie Mal. I, 10. 11. hervorgerufen worden, kann man dahingestellt bleiben lassen; Irenäus bezieht sich wenigstens darauf. *) Sie ist aber auch der abendländi-

*) Justin (in der Mitte des zweiten Jahrhunderts) gibt uns in der Apol. I. da, wo er den Gottesdienst der Christen beschreibt, auch die erste Nachricht von der Haltung des Abendmahls nach dem Zeitalter der Apostel. Er sagt: Nach Beendigung der Gebete liebkosen wir einander durch den Kuss. Darauf wird dem Vorsteher der Brüder Brod gebracht und ein Becher mit Wasser und Wein. Das nimmt er, lobet und preiset darüber den Vater aller Dinge im Namen des Sohnes und des h. Geistes, und spricht eine lange Danksagung dafür, dass er uns dieser Gaben gewürdiget hat. Nachdem das Gebet und die Danksagung beendigt ist, stimmt jeder Anwesende zu durch Amen. — — Darauf theilen die Diakonen, wie sie bei uns heissen, von dem Brode, dem Weine und Wasser, worüber die Danksagung gesprochen worden, mit, und bringen es auch den Abwesenden. — Diese Speise heisst bei uns Eucharistie, an welcher Theil zu nehmen keinem Andern, als dem, erlaubt ist, welcher glaubt, dass unsre Lehre wahr sei und welcher in dem Bade der Wiedergeburt zur Vergebung seiner Sünden gereinigt ist, der auch so lebt, wie Christus geboten hat. Denn wir nehmen dieses nicht wie gemeines Brod oder gemeinen Trank, sondern auf gleiche Weise wie der durch das Wort Gottes Fleisch gewordene Jesus Christus unser Heiland um unsers Heiles willen Fleisch und Blut hatte, so sind wir auch belehrt worden, dass die Nahrung

schen Kirche jener Zeit nicht fremd geblieben, wie die Schriften des Tertullian und Cyprian beweisen. Hierbei muss jedoch dieser wesentliche Unterschied nicht übersehen werden. Einige finden im Abendmahl nur überhaupt ein Dank- und Lobopfer, (*εὐχαριστία*, *εὐλογία*, vgl. *ποτήριον εὐλογίας*,) welches Gott theils für andre Wohlthaten, theils für die Erlösung durch Christum dargebracht werde, wobei offenbar die Lob- und Dankgebete als die Hauptsache gelten. Hierin stimmte dasselbe gut zusammen mit der jüdischen Passahfeier, an deren Stelle es getreten war. Oportet enim, sagt Irenäus, nos oblationem deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori deo, in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi primitias earum, quae sunt ejus, creaturarum offerentes. Hanc oblationem ecclesia sola pura (m) offert fabricatori offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus. Desgleichen: Offerimus autem ei non quasi indigenti, sed gratias agentes dominationi (donationi) ejus et sanctificantes creaturam. — — Est ergo altare in coelis, (illuc enim preces nostrae et oblationes nostrae diriguntur,) templum, — — — munera autem et oblationes et sacrificia omnia in typo populus accepit — — sed terrena quidem, quae sunt erga nos disposita, congruit typos esse eorum, quae sunt coelestia, ab eodem tamen deo facta. — —

Auch scheint man im Hinblick auf die heidnischen Libationen und Oblationen Brod und Wein als die von

durch das Wort des Gebets von ihm dankend gesegnet, das Fleisch und Blut des Fleisch gewordenen Jesus sei, wodurch unser Fleisch und Blut genährt werde, u. s. f. — Bemerkenswerth ist, dass weder Justin noch Irenäus des Brodbrechens Erwähnung thun.

den Christen darzubringenden Opfer angesehen, und gemeint zu haben, das Abendmahl sei von Christo an die Stelle der aufgehobenen heidnischen und jüdischen Opfer gesetzt worden. So gleichfalls Irenäus und mit ihm Tertullian und Cyprian. Brod und Wein wurden von den Gemeinegliedern als freie Gaben der Liebe in den christlichen Versammlungen dargebracht, und solche dienten auch zur Feier des gemeinschaftlichen Mahles aller versammelten Bundesglieder oder des Abendmahls. Hiervon der Name *προςφορά, θυσία*, Opfer, in Beziehung theils auf jene Gaben der Christen, theils auf das Gebet des Vorstehers, womit sie Gott geweiht wurden, theils auf die ganze Feier des Abendmahls. Vgl. Justin dial. c. Tryph. p. 345. und Iren. IV, 18. („Nicht Opfer heiligen den Menschen, sondern das Selbstbewusstsein des Opfernden heiligt das Opfer, wenn es ein reines ist, und dies macht, dass Gott das Opfer als von einem Freunde annimmt.“) In der Afrikanischen Kirche liess sich ausserdem die Opfervorstellung leicht in Verbindung setzen mit den für die verstorbenen Märtyrer und zu deren Andenken dargebrachten Oblationen. Bei dieser Opfervorstellung wurde also an Christum, als selbst Sühn- und Sündopfer, noch gar nicht gedacht. Als man sich aber auch dieser Ansicht zuwandte, war doch die Meinung zunächst nur die, dass das Andenken an die Aufopferung des Erlösers, also symbolischerweise sein Tod gefeiert werde, keinesweges, dass man ihn immer aufs Neue als ein Opfer darbringe. *) Das

*) So urtheilt selbst Chrysostomus noch, indem er (Hom. 17. in epist. ad Hebr. §. 3.) sagt: Opfern wir nicht täglich? Wir opfern zwar, aber so, dass wir nur das Andenken des Todes Chri-

ist der grosse Unterschied zwischen der alten und der erst späterhin aufkommenden Opferidee, dass jene das Opfer auf die äusseren Elemente, diese hingegen auf Christum selber bezog.

Allgemein herrschend finden wir dagegen schon in der frühesten Zeit die Vorstellung von einer übernatürlichen Durchdringung des Brodes und Weines mit dem Leibe und Blute Christi, in Folge deren die das Abendmahl Feiernden von der göttlichen Lebenskraft des Erlösers in dem Maasse erfüllt würden, dass auch ihr Leib schon hier der Kraft zum unvergänglichen Leben theilhaftig und zur Auferstehung fähig gemacht werde. Schon Ignatius (ad Ephes. 20.) sagt daher vom Abendmahlsbrode, es sei *φάρμακον ἀθανασίας*, (Arzneimittel der Unsterblichkeit,) *ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός·* ein Gegengift, um nicht zu sterben, sondern in Jesu Christo allezeit zu leben. Dieselbe Ansicht geben Justin und Irenäus. Der Letztere lässt insbesondere den Logos, so wie sich derselbe einst mit dem Körper Christi vereinigt habe, auch mit dem Brod und Wein im Abendmahl nach der Anrufung Gottes in Verbindung

sti feiern, (*ἀνάμνησιν ποιούμενοι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*). Wir bringen stets dasselbe Opfer dar oder vielmehr: Wir feiern das Andenken jenes Einen Opfers, (*μᾶλλον τὴν ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας*). Und gleicherweise Augustin, welcher contr. Faust. XX, 18. und 21. von den Christen sagt, dass sie durch die Darbringung und den Genuss im Abendmahl das Andenken des einmal dargebrachten Opfers (peracti ejusdem sacrificii memoriam) feiern, und eben nur aus dem Grunde c. 21. das Abendmahl ein Opfer nennt, weil es das Sacrament der Gedächtnissfeier des Opfers Christi sei: (sacrificium Christi per sacramentum memoriae celebratur). Vgl. de civ. X, 6. 6.

treten und dadurch den Communicirenden die Unverweslichkeit ihres Körpers verleihen.

Dagegen scheinen die Afrikanischen Lehrer, Tertullian und Cyprian in diesem Stück andrer Meinung gewesen zu sein. Von einer solchen Durchdringung kommt in ihren Schriften nichts vor: vielmehr sieht man in mehrern völlig klaren Stellen, dass sie Brod und Wein nur als Symbole des Leibes und Blutes Christi betrachtet haben. Bei Jenem heisst es c. Mark. IV, 40. Panem distrubutum discipulis corpus suum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Desgleichen I, 14. panem, quo ipsum corpus suum repraesentat: und III, 19. panem corpus suum apellans, ut et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani (s) dedisse etc. vgl. De resurr. carn. 37. De orat. 6. und Cyprian ep. 63. Immer heben diese Väter die geistige Gemeinschaft mit Christo hervor, wenn sie auch zuweilen Ausdrücke brauchen, durch welche eine gewisse Berührung der Zeichen mit dem Leibe und Blute Christi angedeutet zu werden scheint.

Die Voraussetzung, dass Christus nach der allgemeinen Sitte des Orients gemischten Wein auch bei der Einsetzung des Abendmahls gebraucht habe, wird jeder leicht zugeben, wenn er auch mit der mystischen Deutung Cyprians a. a. O., dass die Mischung von Wein und Wasser die innige Verbindung Christi mit der Gemeine bezeichnen solle, und darum etwas Nothwendiges sei, nichts dürfte zu schaffen haben wollen. Vgl. auch Clem. Al. Paed. II, 2.

So lange und da wo die Christen täglich gottesdienstliche Versammlungen hielten, wurde auch das Abendmahl

täglich gefeiert. Nachher blieb es lange ein Haupttheil des sonntäglichen Gottesdienstes, und zwar nahmen alle Versammelten daran Theil. Sogar denen wurde durch die Diakonen ein Theil des geweihten Brodes und Weines überbracht, welche in der Versammlung zu erscheinen gehindert waren, z. B. Kranke, Gefangene u. dgl. (Vgl. ausser Justin (Apol. I, 85.) und Iren. Euseb. H. E. V, 24.) Auch nahm sich Mancher einen Theil der geweihten Abendmahlselemente mit nach Hause, auf Reisen, zur Seefahrt, um täglich nach dem Morgengebet mit den Seinigen etwas davon geniessen und sich dadurch für das Leben des Tages heiligen und stärken zu können. (Vgl. ausser den Stellen bei Tertull. des Basil. epp. 289.) Jedoch wird schon im Anfang des dritten Jahrhunderts darüber Zweifel erhoben, ob man alle Tage, oder nur zu gewissen Zeiten communiciren solle. Hippolytus schrieb eine besondere Abhandlung darüber. (Hieron. ep. 71.)

So wie man das Taufen kleiner Kinder für nothwendig erachtete, so gab man ihnen auch das Abendmahl. Denen, welche noch kein Brod essen konnten, goss man wenigstens den Wein ein. (Cyprian de lapsis.) Mit allen Arten von religiösen Weihungen verband man auch gern die Abendmahlsfeier: so mit der Eheschliessung, mit dem Gedächtnissfeste für Verstorbene u. s. w.

Dass bei den Alexandrinern, Clemens, Origenes u. A. die Unterscheidung zwischen dem Innern, der geistigen, göttlichen Wirksamkeit, und den dieselbe darstellenden sinnlichen Zeichen, auch in der Lehre vom Abendmahl mit Bestimmtheit hervortreten müsse, lässt sich erwarten. Auf das VI. Kapitel Jo-

hannis vornämlich gestützt lassen sie nur die geistige Gemeinschaft mit dem Logos und dessen Wirksamkeit auf den innern Menschen, also die Gesinnung des die Feier Begehenden Etwas gelten, und bekämpfen, zumal der zuletzt genannte Origenes, die bloss sinnliche Vorstellung nachdrücklich. Er verfährt bei der Abendmahlslehre in ganz ähnlicher Weise, wie bei der Taufe. Nämlich *τὸ σῶμα Χριστοῦ τυπικὸν καὶ συμβολικόν*, (den Leib Christi im bildlichen Sinne,) unterscheidet er von der wahren geistigen Geniessung des Logos, (*ἀληθινὴ βρῶσις τοῦ λόγου*). Jenes äusserliche Abendmahl können Würdige und Unwürdige empfangen: dieser geistige Genuss des Fleisch gewordenen Logos, das wahre himmlische Brod der Seele, erhalten nur die Würdigen. Sonst könnte Christus nicht gesagt haben, Wer dies Brod isset, der wird ewig leben. Mit den blossen materiellen Zeichen kann sich nach seiner Meinung im Abendmahl so wenig, als bei der Taufe, etwas Göttliches verbinden: der höhern Einwirkung vermag Jeder nur durch die innere Beschaffenheit und Empfänglichkeit seines Gemüths theilhaftig zu werden. Wenn nicht das, was zum Munde eingeht, den Menschen verunreinigt, so wird ihn auch nichts heiligen, was er auf diesem Wege in sich aufnimmt, obwohl von den Unkundigen das sogenannte Brod des Herrn für etwas Heiligendes gehalten wird. Weder fehlt uns durch das Nichtessen von dem durch Gebet geweihten Brode an und für sich etwas, noch haben wir durch das blosse Essen an und für sich etwas mehr, sondern die Ursache dessen, was man weniger hat, ist die schlechte, und die Ursache dessen, was man mehr hat, ist die gute Gesinnung eines Je-

den. Das irdische Brod an sich ist von allen andern Speisen nicht unterschieden. (Vgl. hier die schon oben S. 178 und 226 f. aus diesem Kirchenlehrer nachgewiesenen Stellen.)

Bis zum vierten Jahrhundert dachte man also im Allgemeinen an die Wirksamkeit des Logos beim Abendmahl; und allerdings wurde diese Wirksamkeit von Vielen sehr hoch angeschlagen. In seiner Vereinigung mit den Abendmahlselementen fand man ihre höhere Kraft und den Grund für die Ueberzeugung, dass dieselben nach der Consecration aufhören, bloss gemeines Brod und gewöhnlicher Wein zu sein. Nun aber beginnt man schon, diese Wirksamkeit dem Leibe und Blute Christi selbst zuzuschreiben und somit zu den materialistischen Vorstellungen der folgenden Zeiten allmählig überzugehen. Zuerst wird zwar nur angenommen, dass eine Veränderung, bald aber auch, dass eine wirkliche Verwandlung (*μεταβολή, μεταμόρφωσις, μεταποίησις,*) mit den Elementen des Brodes und Weines durch die Einsegnungsgebete vorgehe; aber bei stetem Fortschreiten in grobsinnlicher Auffassung und Darstellung langt man doch endlich bei der ungeheueren Behauptung an, dass der Opfer darbringende Messpriester die Substanz des Brodes und Weines mittelst seiner Weihungen vernichte und an deren Stelle die Substanz des Leibes und Blutes Christi hervorbringe. Nunmehr liess sich die Opferidee buchstäblich festhalten und vollkommen durchführen. Denn die widersinnige Idee der Verwandlung ist es grade, welche Sacrament und Opfer verbindet. Nicht von Erinnerung bloss an den Opfertod Christi, auch nicht von der Geniessung des durch die Con-

secration vergegenwärtigten Christus allein, war nun die Rede, sondern es hiess, **Christus werde** im Abendmahl **stets aufs Neue zum Opfer** dargebracht. Es lag in der Natur der Sache, dass von der Zeit an dem Genusse desselben auch immer mehr ausserordentliche, magische Wirkungen zugeschrieben wurden, dass die Idee des Messopfers mit seinem Gepränge hervortrat, wonach der das Opfer verwaltende Priester auch für Andre, und zwar nicht allein für Lebende, sondern selbst für Verstorbene, Christum opfern kann, so oft es ihm beliebt; welches am Ende die herrschende Vorstellung der allgemeinen Kirche geworden und geblieben ist. Dazu kam noch die übertriebene Vorstellung von dem hohen **Glück der kirchlichen Gemeinschaft** und den **Schrecknissen**, welche die **Ausschliessung** davon mit sich führte, deren bedeutungsvolles Zeichen eben die **Zulassung** zur Abendmahlsfeier oder die Zurückweisung von derselben war. (Vgl. die Erzählung in Euseb. K. G. VI, 44.) Mit diesen Uebertreibungen und Missverständnissen hängen dann die mancherlei abergläubischen Gewohnheiten z. B. das Unterhalten der linken Hand, wenn man mit der Rechten das Brod und den Wein empfing, damit nichts von dem heiligen Leibe und Blute herabfalle u. a. m, zusammen. (Tert. de cor. 3, Cyrill. Hieros. Catech. V, 17. Augustin serm. 26. 152. welcher empfiehlt, man solle, so lange man noch die Feuchtigkeit im Munde habe, mit der Hand davon die Stirn, Augen und übrigen Sinnesorgane bestreichen, um sie zu heiligen.) Im Allgemeinen aber muss bemerkt werden, dass in den Kirchenschriften des vierten und fünften Jahrhunderts, beson-

ders in den Homilien, sehr ungleiche Vorstellungen über den Gegenstand herrschen und oft in so dunklen Ausdrucksweisen darüber gesprochen wird, dass ungewiss bleibt, ob der Redende eigentlich verstanden sein will, oder ob man es bloss mit rhetorisch-poetischem Schmuck zu thun hat. Während Einige offenbar nur Zeichen (τύπους, figuras, signa) des Leibes und Blutes Christi im Brod und Weine sahen, nahmen andre die Sache reeller und redeten, wenn sie auch noch an nichts weiter, als an eine den Abendmahlselementen irgendwie mitgetheilte höhere Kraft dachten, von einer Umwandlung derselben. Sehr merkwürdig ist es, dass selbst Augustin, welcher gleichfalls Opferideen vom Abendmahl gehegt und De civ. Dei X, 5. 6. c. Faust. Man. XXI, 22. entwickelt hat, doch das Brod und den Wein als blosse Zeichen ansieht, De Trin. III, 10. 19. 20. Desgleichen, dass die römischen Bischöfe, Leo der Grosse und Gelasius I. noch in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts mit Strenge an der Vorstellung einer mystischen Vereinigung mit Christo, worin die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu finden sei, fest halten. Nach Leo (epp. 46, 2.) liegt die veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta darin, quia in illa mystica distributione spiritalis alimoniae hoc impartitur, hoc sumitur, ut accipientes virtutem coelestis cibi in carnem ipsius, qui caro nostra factus est, transeamus. Und Gelasius (de duab. naturis Christi, Bibl. Max. P.P. Tom. III, p. 703.) sagt: Certe sacramenta quae sumimus corporis et sanguinis Christi, divina res est, propter quod et per eadem divinae efficimur consortes naturae,

et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini. Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Offenbar ist dieses eine ausdrückliche Erklärung gegen die Brodverwandlung. Gleich denkwürdig erscheint es, dass dieselben Päbste, Leo der Grosse in seiner vierten Fastenrede, (Serm. 41.) und Gelasius I. (vgl. Gratian II, 12.) aufs entschiedenste die aufkommende Neuerung, das Abendmahl nur unter einer Gestalt auszutheilen und zu geniessen, verwarfen. Jener nennt das Verfahren eine gotteslästerliche Verstellung, (sacrilega simulatio,) und setzt die Strafe der Excommunication darauf; dieser erklärt, dass Alle, welche diesem sonderbaren Aberglauben huldigen, entweder das ganze Sacrament empfangen, oder ganz entfernt werden sollen, weil die Theilung des Mysteriums, das in sich Eins sei, ohne arge Verletzung des Heiligen (sine grandi sacrilegio) nicht gestattet werden könne.

Bei dem Allen darf nicht verkannt werden, dass dem Abendmahl immer die ächtchristliche Ansicht zum Grunde lag, es sei die Darstellung der Lebensgemeinschaft der Christen mit ihrem Erlöser und unter einander selbst. Dieses Bewusstsein in den Communicirenden hervorzurufen, scheinen alle wesentlichen Theile der Liturgie die unverkennbare Absicht gehabt zu haben. Darum fordert ein Diakon die Anwesenden auf, sich gegenseitig als christliche Brüder zu erkennen (ἐπιγινώσκετε ἀλλήλους) und einander mit dem heiligen Kusse zu begrüssen, (ἀσπάσεσθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ). Daher die ermahnende Anrede: Empor

die Herzen, (ἄνω τὰς καρδίας, oder τὸν νοῦν, — sursum corda;) worauf die Antwort von der Versammlung folgte: Ja, wir haben sie zum Herrn erhoben: (ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον). Ebenso was dann von Dankgebeten für allerlei Segnungen Gottes und Lobpreisungen nachfolgte. Die Worte der Einsetzung waren in eine Gebetsformel eingeflochten, durch welche Gott angerufen wurde, das Opfer wohlgefällig anzunehmen. Jene Worte selbst wurden aber unverändert nach den Evangelisten und nach Paulus vorgetragen; und die Meinung ging dabei wohl dahin, dass, indem der Priester die Worte Christi, Das ist mein Leib, und, Das ist mein Blut, ausspreche, eben kraft dieser Worte die göttliche Kraft des Logos sich mit dem Brode und Weine verbinde und durch diese Vereinigung jene Elemente zu Leib und Blut Christi würden, auf ähnliche Art, wie der angenommene Menschenleib, oder der angenommene Mensch, erst durch seine Vereinigung mit dem Logos zum Leibe und Blute Christi geworden, in welchem sich eben zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, vereinten und durchdrangen. Etwas Aehnliches, dachte man, gehe nun auch mit den Gläubigen durch die Communion vor. Dieses scheint der Punct zu sein, worin die herrschende Vorstellung der Alten von allen neueren Abendmahlstheorien abweicht.

Vom sechsten bis achten Jahrhundert blieben nun zwar die Vorstellungen noch schwankend und unbestimmt, die Meinungen getheilt, allein die Opferidee wurde durchgängig festgehalten und immer vollständiger ausgebildet. Zunächst half die aufkommende Lehre vom Fegfeuer, die seit Gregor dem Grossen mit

seinem Messkanon immer weiter und allgemeiner fortgepflanzte grassere Opfervorstellung entwickeln, stützen, zum herrschenden Volksglauben erheben. Wie viel dieser römische Messkanon, welcher ganz auf äusserlichen Prunk eines durchaus sinnlichen Cultus berechnet war, zur Vermehrung des mannigfaltigsten Aberglaubens in Betreff der Wirksamkeit dieses Opfers beigetragen, ist bekannt, und bedarf keines weitern Beweises. Seit dem siebenten Jahrhundert wurden die Missae solitariae, Seelenmessen, und manch andrer Missbrauch der ursprünglich so einfachen und segenvollen Stiftung Christi immer allgemeiner. Dass Beda der Ehrwürdige und Alcuin das Abendmahl als eine symbolische Handlung, Brod und Wein als Bilder (Figuren) des (nicht gegenwärtigen) Leibes und Blutes Christi angesehen haben, leidet wohl keinen Zweifel, wenn sie sich gleich Beide ziemlich unbestimmt über den Gegenstand äussern. Dagegen leugnet Anastasius, ein Mönch des siebenten Jahrhunderts vom Berge Sinai, dass die Abendmahlselemente nur Zeichen seien, und scheint bereits eine Verwandlung zu behaupten. Deutlich und bestimmt wird aber diese Lehre im Morgenlande vorgetragen von dem Mönch Johann Damascenus, dem Verfasser der ersten griechischen Dogmatik, Expositio orthodoxae fidei. Er sammelte die Stellen der älteren Kirchenväter, die er für seine Ansicht brauchen konnte und behauptete geradezu, dass Brod und Wein nach der Consecration nicht mehr blosse Bilder des Leibes und Blutes Christi, sondern vergöttert und — — auf eine unbegreifliche Weise — verwandelt (μεταβολή) würden. „Fragt

ihr," sagt derselbe Lib. IV, 4. „wie das zugehe, so wissen wir weiter nichts zu sagen, als dass Gottes Wort wahr, kräftig und allmächtig, die Art und Weise aber unerforschlich ist." Dabei blieb nun auch die griechische Kirche der folgenden Zeit stehen. Aber nie ist ihre Verwandlungslehre, wie die der römischen Kirche, bis zur Behauptung übertrieben worden, dass Brod und Wein im Abendmahl durch die priesterliche Consecration ihre Substanz verlieren. Vgl. Kiesling hist. concertationum Graecorum et Latinorum de transsubst. Lips. 1745. 8.

2. Von Paschasius Radbert an bis zur Reformation.

Als eigentlicher Gründer der römisch-katholischen Abendmahlslehre gilt mit Recht der Abt im Kloster Corbie in Frankreich, Paschasius Radbert. Er trug zuerst im Jahr 831 die Lehre des Abendlandes von der Verwandlung in einer besondern Schrift, De corpore et sanguine domini s. de sacramento eucharistiae *) vor und gewann in einem Zeitalter, welches gewohnt war, Grobsinnlichem und Handgreiflichem in der Religion vor dem Geistigen und Innerlichen den Vorzug zu geben, trotz mannigfaltiger Bestreitung von bedeutenden Gegnern bald ausgebreiteten Beifall. Er lehrte: Brod und Wein bleiben nach der Consecration nicht mehr Brod und Wein, sondern werden in den wahrhaften Leib und in das wahrhafte Blut, womit

*) Ein Auszug daraus in Rössler's Bibl. der Kirchenväter. X. Bd. S. 616 ff.

Christus hier auf Erden verbunden, aus Maria geboren, ans Kreuz geschlagen, aus dem Grabe hervorgegangen war, verwandelt. Von demBrod und Wein bleibt nur das Sichtbare und Aeussere, nur die Gestalt übrig, die Substanz aber ist der Leib und das Blut Christi, welche von Gott potentialiter, so wie es im Schoosse der Maria geschehen war, geschaffen worden; denn das sei, meint er, nicht erlaubt, Christum mit den Zähnen zu essen. Die Gestalt bleibe eben nur zurück, damit Niemand Anstoss daran nehme, dass die Christen Menschenfleisch und Blut genössen.

Folgendermaassen rechtfertigte er die barbarische Behauptung. Gottes allmächtiger Wille schafft nicht bloss Alles, was ist, dass es ist, sondern auch dass es so ist, wie er will dass es sein soll. Gott hat, wie die Einsetzungsworte beweisen, gewollt, dass Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden sollen: also müssen wir es glauben, dass, obschon wir Brod und Wein nach Geschmack, Aussehen, Gestalt (figura), sinnlich wahrnehmen, doch nach der Consecration Leib und Blut Christi wirklich substantialiter vorhanden sei und bleibe. Der Glaube, meint er, solle sich daran üben. — Wer so schlechthin ein Wunder annimmt, mit dem lässt sich über die Sache nicht weiter streiten.

Dass diese Theorie, welche eine rein physische Gegenwart Christi im Abendmahl behauptet, wenn auch nicht ganz neu, doch gewiss damals noch nicht verbreitet gewesen, geht daraus hervor, dass sie grosses Aufsehen erregte, und sogleich von tüchtigen Männern lebhaft bestritten wurde. Sie fand indess bei der Geistlichkeit, die bald merken musste,

wieviel für die Vergrösserung ihres Ansehns dabei zu gewinnen sei, den grössten Beifall.

Als erster und nächster Gegner des **Paschasius Radbert** tritt ein Mönch desselben Klosters zu Corvey, **Ratram**, im Jahr 844, nachdem die vorerwähnte Abhandlung von **Paschasius** aufs Neue erschienen war, mit der Gegenschrift, De corpore et sanguine Christi, welche er auf Befehl Karls des Kahlen verfasst hatte, hervor. Dann der berühmte Abt in Fulda, zuletzt Erzbischof von Mainz, **Rhabanus Maurus**; und im Jahr 860 auch der gelehrte **Johann Scotus Erigena**. Alle drei erklärten Brod und Wein für blosse **Abbildungen** des **Leibes** und **Blutes** Christi. Wenn sie deren Gegenwart nicht ausdrücklich leugnen, so wollen sie doch nur von einer spiritualis (nicht carnalis) conversio oder immutatio, durchaus nichts von einer **Umschaffung** des Brodes und Weins in Leib und Blut Christi wissen. Aber trotz alles Widerstreites gelangte die Meinung des Paschasius im 10ten und 11ten Jahrhundert zu immer allgemeinerem Ansehen: und je grösser die Anzahl ihrer Anhänger wurde, desto mehr gewöhnte man sich daran, die Leugnung derselben als Ketzerei anzusehen. Auch fehlte es schon damals nicht an Wundermährchen zu ihrer Verbürgung und Bestätigung.

Das Schicksal der Verketzerung wegen der Abweichung von dieser grobsinnlichen Vorstellung traf noch im eilften Jahrhundert den **Berengar** von Tours. Er bestritt zuerst im Jahr 1050 (in einem Briefe an **Lanfranc**) die Ansicht des Paschasius, indem er zwar eine wahre und wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zugab und dass

Brod und Wein mehr seien als blosse Symbole, aber doch die Verwandlung gradezu leugnete. Er wurde heftig verfolgt, auf mehrern Kirchenversammlungen seiner Lehre wegen verurtheilt und zum Widerruf gezwungen: aber ungeachtet des mehrmaligen Widerrufs und trotz der ihm stets drohenden Gefahren blieb er seiner Ueberzeugung bis ans Ende treu. Seine Meinung läuft in der Hauptsache auf Eins hinaus mit der Lutherischen.*)

Gegen Berengar erklärte sich der Mönch Lanfranc in der Schrift, De corpore et sanguine domini. Dadurch gewann die Verwandlungslehre neuen Beifall und immer weitere Ausbreitung.

Die Behauptungen des Paschasius und Lanfranc werden dann von den Scholastikern in spitzfindiger Darstellung und Beweisführung weiter durchgeführt. Sie bilden die Lehre so vollständig nach allen Seiten aus, dass die nachfolgende Zeit fast unwandelbar dabei verharren konnte. Schon Hildebert von Tours († 1139 oder 40), Peter der Lombarde († 1164), commentiren weitläufig darüber und legen ihr ein grosses Gewicht bei. Durch die Aufnahme in Gratians Decretum erhält sie mit der gesetzlichen Form noch höhere Bedeutung. Für den Erfinder des Wortes Transsubstantiatio, welches gleich barbarisch, wie die damit bezeichnete Sache, erscheint, wird Hildebert gehalten: aber den gleichgeltenden Ausdruck, commutatio panis in substantiam Christi hatte schon vor ihm Fulbert, Bischof von Char-

*) Vgl. Lessings Berengarius Turonensis, Braunschweig, 1770. 4. Stäudlins Archiv für Kirchengeschichte 2. Bd. 1. Stck. Gieseler Lehrb. d. Kirchengesch. 2. Bd. 1. Abth. S. 195 ff.

tres, gebraucht. Auch das noch ärgere Zeitwort, **transsubstantiare**, kommt schon im zwölften Jahrhundert vor. Bei dem Allen fehlte es doch auch in dieser Zeit nicht an Männern, die der Verketzerung des Berengar ungeachtet sich laut gegen die Verwandlungslehre erklärten. Zu solchen gehörte der Abt von Duyz **Ruprecht** (Rupertus Tuitiensis) im zwölften Jahrhundert, wo das Dogma noch zu keiner kirchlichen Sanction gelangt war; aber auch nachher, **Johann von Paris**, († 1304) der in dem Tractat, Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio, quam sit ille, quem tenet ecclesia, augenscheinlich das Lateranische Symbolum bestreitet. Gaben diese Männer auch zu, dass sich Christus mit Brod und Wein etwa so, wie einst die göttliche Natur mit der menschlichen Natur vereinige, und insofern gegenwärtig sei, so leugneten sie doch durchaus die Zerstörung und Umschaffung der Brod- und Weinelemente.

Durch den mächtigsten aller Päbste, **Innocenz** den Dritten, wurde die Lehre des Paschasius und zwar unter dem Namen **Transsubstantiatio** zur allgemeinen Kirchenlehre erhoben auf der vierten Lateransynode im Jahre 1215, feierlich sanctionirt und den wichtigsten Christenthumslehren, wie der von der Einheit und Dreieinigkeit Gottes, wurde diese widersinnige, wahrhaft heidnische Lehre, die Gott ins Sinnliche herabzieht und im Sinnlichen angebetet wissen will, geich gestellt.

Demnächst folgen die scholastischen Entwickelungen dieser Lehre von **Alexander** von Hales († 1245), **Albrecht** dem Grossen († 1280), **Thomas** von Aquino († 1274), **Bonaventura** († 1274) u. A., welche

ihre Darstellungen mit mancherlei neuen Grübeleien und seltsamen Fragen durchwebt haben. Nach Thomas von Aquino bleiben bloss die zufälligen Eigenschaften des in Leib und Blut verwandelten Brodes und Weins, Figur, Farbe, Geschmack, Geruch übrig und existiren bloss durch Gottes allmächtige Kraft ohne alles Subject, dem sie könnten angehören. Die Worte, das ist mein Leib u. s. w. haben eine erschaffende Kraft (vim effectivam) dasjenige zu wirken, was dadurch soll gewirkt werden, nämlich Brod und Wein zu verwandeln in Leib und Blut Christi. Nur die Priester, als Repräsentanten Christi, sind berechtigt, Brod und Wein zu consecriren und auszutheilen: sie müssen aber dasselbe zugleich empfangen und zwar unter beiderlei Gestalten. Auch wird schon im Jahr 1264 auf Befehl Urbans des Vierten zu grösserer Verherrlichung der Transsubstantiationslehre das Frohnleichnamsfest (festum corporis et sanguinis Christi) angeordnet. Davon gingen theils neue abergläubische Gebräuche aus, theils gewinnen die schon früher vorgekommenen an Bedeutsamkeit. Die wichtigsten waren und blieben indess die unter der Benennung, tres actus sacramentales, bekannten:

1) Das Aufheben der Hostie und des Kelchs bei der Messe, damit die Gemeine niederfalle und anbete, (elevatio et adoratio symbolorum;)
2) Die Aufstellung der Hostie in prächtigen Gehäusen, (asservatio panis eucharistici;)
3) Herumtragung derselben in feierlicher Procession, (circumgestatio,) besonders beim Frohnleichnamsfest selbst, aber auch zu Kranken und

Sterbenden, wobei ein voranschreitender Glöckner das Zeichen für die Begegnenden zur Anbetung giebt,

und manch andre Thorheit, welche mit diesem sichtbaren und greiflichen Herrgott noch fort und fort von Christen getrieben wird, die wissen sollen, dass Gott nicht wohnt in Tempeln mit Händen gemacht, also noch weniger in einem Monstranzhäuschen aufbewahrt werden mag, worin doch zuletzt seine vorgebliche Gestalt, wie alles leiblich Gestaltete, verweset und zerfällt.

Indem so der Messgottesdienst immer mehr Theatralisches annahm, boten sich auch neue Veranlassungen dar, den Laien den Kelch zu entziehen. Die vorgebliche Besorgniss, von dem kostbaren Blute des Herrn etwas zu verschütten und der klügelnde den Stifter des Abendmahls gewissermaassen berichtigende Einfall, dass wo ein Leib sei auch Blut vorhanden sein müsse, (sogenannte Concomitanz,) sollte es rechtfertigen, wenn man dieses Blut nicht einem Jeden zu trinken darbot. Schon seit dem zwölften Jahrhundert wurde diese Entziehung der einen Gestalt gewöhnlich und mehrere Scholastiker, (Robert Pulleyn, Alexander Halesius, Thomas v. Aquino, Bonaventura,) suchen sie zu vertheidigen. Endlich wird auch ihr auf den Kirchenversammlungen zu Costnitz 1415 und zu Basel 1436 feierliche Sanction ertheilt. Wie aber diese der ursprünglichen Stiftung schnurstracks zuwiderlaufende, gleichsam eine neue Art von Sacrament constituirende Festsetzung der Communion sub una specie durch vorhergegangene kirchliche Unruhen herbeigeführt worden war; so veranlasste sie auch fort und fort die ärgsten Stürme und

unaufhörliche Kämpfe von einzelnen Männern und ganzen Gesellschaften für die Wiedererlangung des Kelchs. Es half nichts, dass man die auf Gründe der Schrift, Geschichte und Vernunft gestützten Lehrmeinungen und Forderungen der Waldenser und Wiclefiten, (welche in der Verwerfung des Messopfers übereinstimmten,) der Petrobrusianer, (sie betrachteten das Abendmahl als ein Gedächtnissmahl,) der Hussiten, (die sich den Kelch nicht wollten nehmen lassen,) auf den gedachten Concilien anathematisirt, die Urheber zum Feuer verurtheilt hatte: stets trat die Wahrheit aufs Neue mächtig hervor, und machte vermöge ihres ewigen Rechts die alten, wenn wenn auch noch so oft versagten, Ansprüche immer wieder geltend.

Dass die Geniessung bloss einer Gestalt im Abendmahl von Päbsten des vierten und fünften Jahrhunderts, (Leo dem Grossen und Gelasius,) ausdrücklich verworfen und für strafbar erklärt worden, haben wir schon oben bemerkt. Aber auch noch im Anfang des zwölften Jahrhunderts verwirft der Pabst Paschalis II. in einem Schreiben an den damaligen Abt von Clugny *) diesen Missbrauch und erklärt, dass keine Neuerung sich von Christi Einsetzung entfernen dürfe.

Die Lehre vom Messopfer behielt natürlich durch das scholastische Zeitalter hindurch Bestand und Ansehen. Für nothwendig wurde der Abendmahlsgenuss allerdings gehalten, doch nicht so nothwendig, als die Taufe. Seit dem zwölften Jahrhundert kommt im Abendlande die Gewohnheit, klei-

*) S. Mansi Conc. XX, p. 1013.

nen Kindern das Abendmahl zu geben, ab; dagegen behält das Morgenland die Unsitte bei. An die Stelle des Brodes, runder Brodkuchen, die gebrochen wurden, traten die Hostien. Die Brodstückchen nahm man mit der Hand, auch wohl (abergläubischerweise) mit verhüllter Hand. Aber schon im eilften Jahrhundert wird durch Concilienschlüsse verordnet, dass den Laien das Brod in den Mund zu geben sei; und dies liess sich mit den Hostien am leichtesten bewerkstelligen. Den nüchternen Genuss des Abendmahls am Morgen hielt man schon damals für vorzüglich wirksam, obwohl keine ausdrückliche Vorschrift darüber scheint vorhanden gewesen zu sein.

Was endlich die griechische Kirche in dieser Zeit betrifft, so findet man von ihren Lehrern, z. B. Theophylact im eilften, Euthymius Zigabenus im zwölften Jahrhundert, nur die Ansicht des oben erwähnten Johannes Damascenus, auch mit dessen Ausdruck, *μεταβολή*, wiederholt. Dass ihre Verwandlungstheorie nicht ganz die der Lateiner war, zeigte sich auf der Kirchenversammlung zu Florenz im Jahr 1439, wo man noch darüber stritt. Aber freilich möchten die neuern griechischen Christen wohl selber schwerlich einen merklichen Unterschied zwischen ihrer eigenen und der römischen Transsubstantiation anzugeben wissen. Das Volk denkt sich ohne Zweifel die Sache hier eben so grell und grobsinnlich, wie in der römisch-katholischen Welt. Aber ein Gegenstand viel heftigeren Streites zwischen der griechischen und römischen Christenheit war die Frage, Ob das Abendmahlsbrod gesäuert oder ungesäuert sein müsse. Jenes behaupteten die Griechen, und mochten wohl

die Sitte der ältesten Kirche, welche stets (mit alleiniger Ausnahme der Osterzeit) gemeines Brod zu brauchen pflegte, für sich haben: dieses die Lateiner. Ein Hauptgrund der Trennung beider Kirchen lag in dieser Meinungsverschiedenheit. Bei den Friedensverhandlungen gaben endlich die Occidentalen hierin nach und gestatteten den Orientalen das gesäuerte Brod, ohne sich jedoch dessen selbst zu bedienen. Der Kelch ist in der griechischen Kirche den Laien nimmer entzogen worden. *)

Bei den Armeniern findet dieser Brauch statt. Der Priester wirft das Brod in den Kelch mit Wein, langt es mit den Fingern heraus und reicht es den Communicanten dar. Ein dabeistehender Knabe leckt dem Geistlichen die Finger ab.

3. Seit der Reformation.

Bei den drei wichtigsten Vorstellungsarten, welche schon lange vor der Reformation in der occidentalischen Kirche waren vorgetragen worden, nämlich

1) die Transsubstantiation, welche endlich zu kirchlicher Herrschaft gelangt war,

2) die symbolische, durch Johann Scotus Erigena besonders entwickelte, und

3) die Vorstellungsart, welche den Mittelweg zwischen den vorgenannten einschlägt und annimmt, (Berengar,) dass Leib und Blut Christi wirklich gegenwärtig sind, aber ohne Verwandlung des Brodes und Weins, blieb es der Hauptsache nach auch zur Zeit der Kirchenverbesserung und nachher.

*) Vgl. noch G. Calixt de transsubstantiatione. Helmst. 1675.

Die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts in Deutschland und in der Schweiz waren darin einverstanden, dass die Verwandlungslehre verworfen werden müsse: auch wohl darüber einig, dass Christus im Abendmahl gegenwärtig sei und sich den Seinen mittheile: aber die Art und Weise dieser Gegenwart und Mittheilung dachten sie sich verschieden; und dieser nie ins Klare zu bringende Punct veranlasste ihre Trennung, ja leider bald gegenseitige bittre Feindschaft.

Luther, an scholastische Bestimmungen gewöhnt, auch Anfangs die hohe Meinung vom Priesterthum mit dem katholischen Clerus noch theilend, behielt die Lehre der Scholastiker von der reellen und substantiellen Gegenwart bei, und lehrte, offenbar um der Transsubstantiation auszuweichen, In, mit und unter dem Brod und Wein werde den Communicirenden der wahre und wesentliche Leib und das Blut Christi mitgetheilt, dargereicht, mit dem Munde empfangen und genossen, obwohl auf eine geheimnissvolle, uns unerklärbare Weise. Demnach behauptete er, dass der seiner Substanz nach gegenwärtige Leib Christi nicht bloss geistigerweise, sondern eigentlich, (realiter, substantialiter,) wirklich genossen werde, dass folglich Ungläubige, wie Gläubige, des wahren substantiellen Leibes Christi und seines Blutes theilhaftig würden, diese zu ihrem Heil, jene zu ihrem Verderben. Brod und Wein würden natürlicherweise genossen, Leib und Blut Christi übernatürlicherweise: dies sei die unio sacramentalis, welche eben nur im Sacrament, und zwar nur im Abendmahlssacrament statt finde. Mit seiner Erläuterung

dieser unio sacramentalis durch die Vergleichung des glühenden Eisens gerieth er unleugbar in den Irrthum der Consubstantiation. Nach und nach liess er aber von allen Erläuterungsversuchen ab, und blieb bloss bei der einfachen Behauptung der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl und der ebenfalls unbestimmt gelassenen manducatio oralis stehen.

Die erste Veranlassung, sich gegen die katholische Abendmahlstheorie zu erklären, war ihm durch die Kelchentziehung und Verwaltung unter einer Gestalt gegeben worden. Diese erklärte er schon in der Schrift, Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche (1520) für gottlos, und sprach nachher (1523) noch heftiger dagegen. Auch verwarf er in derselben Schrift schon die Verwandlungslehre als eine Verfälschung; ebenso die Meinung, dass die Messe ein gutes Werk und Opfer sei, und dass die Wirkung derselben nicht einzig und allein vom Glauben abhinge.

Der erste, welcher gegen Luthers Lehre vom Abendmahl in einer besondern Schrift im Jahr 1524 öffentlich hervortrat, war sein vormaliger Amtsgenoss und eifriger Gehülfe am Reformationswerke, Andr. Carlstadt. Der damit begonnene Streit galt dem Sinn der Einsetzungsworte, *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου κτλ.* (Das ist mein Leib u. s. w.) und war insofern ein rein exegetischer. Carlstadt nahm das *τοῦτο δεικτικῶς*, bezog es auf den Leib Christi selbst und erklärte hiernach das Abendmahl für eine symbolische Handlung. Die von Luther behauptete leibliche Gegenwart Christi hielt Carlstadt für zwecklos, weil der Leib Christi im Abendmahl nichts nützen

könne, das nicht schon lange durch den am Kreuz getödteten Leib Christi verschafft worden sei; dass es folglich Herabwürdigung der Wirkungen des Todes Jesu sei, wenn man sagen wolle, dass noch sein Leib im Abendmahl etwas wirken solle. Die Worte, Nehmet hin und esset, schienen ihm in keiner Verbindung zu stehen mit den folgenden, das ist mein Leib. Mit diesen habe Christus nur von seinem damals wirklich gegenwärtigen Leibe geredet und gar nicht daran gedacht, seinen Jüngern zu sagen, dass sie seinen Leib essen sollten.

Fand auch diese Erklärung nicht sogleich Beifall, so stimmten doch Mehrere, auch Martin Bucer, darin mit Carlstadt überein, dass die Annahme einer wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unnöthig sei und zwecklosen Streit verursache. Luther selbst erklärte sich aber gegen Carlstadt in einer besondern Schrift, behauptete seine Ueberzeugung von der Gegenwart Christi im Abendmahl aufs Neue, gestand aber offen, dass er nicht wisse, wie der Herr ins Sacrament komme.

Wichtiger wurde dieser Kampf, als die schweizerischen Reformatoren, Zwingli und Oecolampadius, die Carlstädtsche Vorstellung aufzunehmen und die Lutherische von leiblicher Geniessung Christi im Abendmahl, anzugreifen begannen.*) Zwingli erklärte: Da Christus einen leiblichen Genuss seines Fleisches selber verworfen habe, (Joh. VI, 63.) so sei

*) Vgl. bes. Zwinglii epist. ad Matth. Alberum, vom 16. Nov. 1524 und dessen Comment. de vera et falsa relig. 1525. Joh. Oecolampadii de vera et genuina verbor. domini etc. expositione Bas. 1525. und dessen Antisyngramma, 1526.

es nicht glaublich, dass er denselben im Abendmahl sollte eingeführt haben; die Lehre von leiblicher Gegenwart des Leibes und Blutes Christi sei also widersinnig und thöricht. Die Einsetzungsworte aber verstand er also: Das, was ich euch jetzt zu thun befehle, wird euch bedeuten, ein Zeichen sein, ins Gedächtniss bringen, meinen Leib, der jetzt für euch gegeben wird. Dass ἐστὶ (ist) zuweilen auch heisse bedeutet, bewies er durch Stellen wie 2 Mos. XII, 11. u. a.

Die Zwinglische Erklärung ward durch den Baselschen Reformator Joh. Oecolampadius mit so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn unterstützt, dass selbst Erasmus gestand, es könnten durch dessen 1525 erschienene, eben angeführte Schrift selbst die Auserwählten verführt werden, und Melanthon nicht minder ihr Gewicht anerkennen musste. Oecolampadius leugnete fürs Erste, dass die Sacramente unbegreifliche Geheimnisse wären; dass das Abendmahl auch von den Aposteln nicht könnte darunter gerechnet worden sein, weil sie sonst bei den Einsetzungsworten gewiss ihre Verwunderung würden zu erkennen gegeben haben. Von Zwingli weicht Oecolompadius nur in der Nachweisung des Uneigentlichen in den Einsetzungsworten ab. Nämlich er nimmt σῶμα (Leib) und αἷμα (Blut) tropisch, für signum corporis und signum sanguinis, hat also nicht nöthig ἐστὶ durch bedeutet zu übertragen. Beiden aber sind Brod und Wein nur Bilder oder Symbole des Leibes und Blutes Christi.

Diese Schweizer und ihre Anhänger belegte Luther mit dem Spottnamen Sacramentirer, Schwär-

mer, Besessene: Jene aber unterliessen gleichfalls nicht, Schmähungen durch Schmähungen zu erwiedern, so dass die gegenseitige Erbitterung in kurzer Zeit den höchsten Grad erreichte und alle Friedensversuche, die von Seiten der milder Gesinnten und Unbefangenen eingeleitet wurden, trotz aller Gefahren einer so feindseligen Stellung der Protestanten gegen einander selbst, scheiterten, ja den Riss noch ärger machten. Davon gibt das im Jahr 1529 von dem unermüdeten Friedensvermittler dieser Parteien, dem Landgrafen Philipp von Hessen veranstaltete und durch drei Tage fortgesetzte Religionsgespräch zu Marburg wohl einen völlig genügenden Beweis ab. Luther suchte für seine Meinung in der gleich dunkeln Lehre von der Gemeinschaft der beiden Naturen in Christo (communicatio idiomatum) Hülfe und Rechtfertigung: als aber die Gegner damit, dass eine Unbegreiflichkeit durch die andre sollte dargethan und gerechtfertigt werden, sich nicht zufrieden stellen lassen, so blieb er schlechtweg bei dem Buchstaben der Einsetzungsworte, namentlich bei dem *τοῦτό ἐστι*, (das ist,) welches er wider seine eigenen Auslegungsgrundsätze jeder menschlichen Deutung entzogen wissen wollte, stehen, und berief sich, wie vormals Paschasius Radbert zum Erweis seiner Verwandlungslehre, auf Gottes unbegreifliche Allmacht, vermöge deren der Leib und das Blut Christi auch der Substanz nach an mehreren Orten zugleich gegenwärtig sein könne. Das Letztere leugneten die Schweizer, als in sich widersprechend, geradezu.*)

*) Unbedeutender war der fast gleichzeitige Streit Luthers mit Caspar von Schwenkfeld. Dieser bezog die Einsetzungsworte rückwärts und erklärte so: Meum corpus, quod pro vobis

Merkwürdig ist es nun, dass die Augsburgsche Confession (1530) mit ihrem freilich behutsam und allgemein gefassten X. Artikel, der Leib und das Blut Christi seien wahrhaftig (vere) gegenwärtig und würden ausgetheilt im Abendmahl, bei den Katholischen nicht den mindesten Anstoss fand. Ohne Zweifel hielten sie diese Erklärung für ganz wohl verträglich mit ihrer Verwandlungslehre und waren überzeugt, dass Luther und Melanthon, je entschiedener sie von den Schweizern sich in diesem Stück zu entfernen suchten, um so mehr mit der katholischen Lehre übereinstimmen mussten. War es doch klar und allbekannt, dass sich der Zusatz, et improbant secus docentes, auf die Schweizer bezog. Dasselbe beweiset die Apologie der Confession, welche in dieser Beziehung äussert: Den X. Artikel fechten die Widersacher (nämlich die Verfasser der katholischen Confutation) nicht an. Wir glauben, (so fährt ihr Verfasser Melanthon fort,) dass im Abendmahl des Herrn vere et substantialiter adsunt corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his

datur; est hoc, scilicet quod panis fractus et comestus: Mein Leib, der für euch gegeben wird, ist eben das und soll das für euch werden, was das Brod ist, das ich euch austheile, nämlich eine wahrhafte Speise und ein wirksames Erholungsmittel des ewigen Lebens. Er behauptete einen wirklichen Genuss des Leibes und Blutes Christi, leugnete aber, dass dieser Genuss bloss im Abendmahl statt finde, indem er den Glauben für das alleinige Organ erklärte, durch welches der Mensch zum Genuss Christi gelangen könne. Diesen geistigen Genuss leitete er von dem übernatürlichen Einflusse der vergötterten Menschheit Jesu her, die sich der ganzen Substanz des Menschen mittheile und wodurch dieser gebessert und beseliget werde.

qui sacramentum accipiunt. Er beruft sich ausdrücklich darauf, dass die römische Kirche die körperliche Gegenwart (corporalem praesentiam) bestätige, auch ihr Messkanon, worin offenbar der Priester bete, dass unter Verwandlung des Brodes der Körper Christi werde (mutato pane ipsum corpus Christi fiat). Die beiden Stellen, welche darauf Melanthon aus Vulgarius (d. i. Theophylact, Erzb. von Achrida in Bulgarien,) und Cyrillus für seine Meinung anführt, beziehen sich nach römischer Ansicht auf die Transsubstantiation.

Zur Zeit, wo Luther die Schmalkaldischen Artikel abfasste (1537), scheint er selbst kein so grosses Gewicht auf die Abendmahlsvorstellung gelegt zu haben. (Vgl. P. III, Art. 6.) Er sagt, Brod und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und das Blut Christi, und werde nicht allein den frommen, sondern auch den gottlosen Christen (vom Glauben also unabhängig,) zu Theil. Weiterhin aber heisst es gegen die katholische Lehre: Von der Transsubstantiation aber achten wir der spitzfindigen Sophisterei gar nichts, wonach sie lehren, dass Brod und Wein verlassen und verlieren ihr natürlich Wesen und bleibe allein Gestalt und Farbe des Brodes und nicht das wahre Brod. Denn es reimt sich mit der Schrift aufs Beste, dass Brod da sei und bleibe, wie es Paulus selbst nennt: Das Brod, das wir brechen, und: Also esse er von dem Brode. — Von der Verwandlungslehre war er nun abgegangen; desto sorgfältiger, scheint es, wollte er das entgegengesetzte Aeusserste vermeiden, das er mit gleicher Heftigkeit bestritt und sich in einer unklaren, völlig im Unbe-

stimmten herüber und hinüber schwankenden Mitte fortbewegte, zuletzt keiner Gründe weiter achtend und alle Friedensvorschläge schnöde von sich abweisend. Bei dem Allen wusste jedoch der unsichtige und da, wo es die eigentliche Praxis des religiösen Lebens galt, immer das Rechte findende Mann von seinen Schulstreitigkeiten zu unterscheiden, was fürs Volk gehörte und zu dessen Belehrung genügte. Im grossen Katechismus erklärt er, es reiche im Volksunterricht hin, Folgendes zu lehren: Dass das Sacrament sei Brod und Wein, — dass es nicht sei schlecht Brod und Wein, so man sonst zu Tische trägt, sondern betrachtet und angenommen in einer höheren bedeutungsvolleren Beziehung, Brod und Wein in Gottes Wort gefasset und daran gebunden: — Es sei eine unnütze Frage, auf welche Art Brod und Wein Fleisch und Blut Christi sein könnten: Wir nehmen, sagt er, die Worte, wie sie sind, die müssen wahr sein; in welchem Sinne, mag Christus wissen. Denn wie Christus Mund redet und spricht, also ist es, als der nicht lügen und trügen kann.

Von 1536 — 44 ruhete der Streit in Folge der zwischen den sächsischen und schweizerischgesinnten oberdeutschen Theologen geschlossenen Wittenberger Concordie, wo man sich in der Formel, sub signis exhibitivis exhiberi corpus et sanguinem Christi essentialiter, vere et substantialiter, vereiniget hatte: dann aber fing ihn Luther in seinen letzten Lebensjahren noch einmal von Neuem an. Allein schon damals bezeigten seine Anhänger wenig Lust mehr, an seinem Kampfe Theil zu nehmen. Vielmehr missbilligten die Unbefangenen und milder Ge-

sinnten, vorzüglich der ihm am nächsten stehende Melanthon, im Stillen gleich sehr seine Heftigkeit und seine Ansicht der Sache.

Nach Luthers Tode bringt die Calvinische Abendmahlstheorie neue Bewegungen in den evangelischen Kirchen hervor. Der gelehrte und scharfsinnige Johann Calvin hatte nämlich etwa seit den Jahren 1539 und 40, wo er bereits zu einem bedeutenden Ansehen unter den Schweizern gelangt war, in verschiedenen Schriften eine Art von Mittelweg zwischen der Zwinglischen und Lutherischen Abendmahlslehre eingeschlagen, auf dem ihm um so leichter viele Theologen der deutschen protestantischen Kirche nachfolgten, da man ihn selbst früherhin ziemlich allgemein als einen zu dieser Partei Gehörigen betrachtet hatte: wiewohl er jetzt auf alle Weise darzuthun suchte, dass er der Zwinglischen Ansicht weit näher stehe, als der Lutherischen.*) Calvin lehrte, Im Abendmahl werde Christus nicht bloss abgebildet, sondern sei wahrhaft gegenwärtig: zwar nicht der Substanz nach, aber der Kraft und Wirksamkeit nach, werde Leib und Blut Christi vere et efficaciter sub pane et vino repräsentirt: dari non substantiam corporis Christi in sacra coena, sed omnia quae in suo corpore nobis beneficia praestitit: also Leib und Blut sei nicht räumlich zugegen und werde nicht mündlich (oraliter), sondern geistigerweise (manducatio spiritualis) genossen. So folgte von selbst, dass nur die Würdigen, Glaubenden, des Leibes und Blutes Christi theilhaftig werden konnten: worin

*) Vgl. s. französisch abgefasste Schrift vom Abendmahl vom J. 1540, besonders ihren Epilog.

Luther entgegengesetzter Meinung war. Dagegen näherte sich Calvin der Lutherischen Lehre wieder mit der Annahme einer übernatürlichen, geheimnissvollen Gnadenwirkung durch das Sacrament.

Zwischen Zwingli's und Calvins Vorstellung liegt das Unterscheidende hauptsächlich darin, dass Jener Brod und Wein immer nur als signa (nuda symbola) betrachtete, und nicht von ihnen, sondern von dem Glauben die Gemeinschaft mit Christo (communicatio corporis et sanguinis) abgeleitet wissen wollte; Dieser hingegen glaubte, nach der Regel, signo annexa est veritas rei, diese Wirkung (unter der Bedingung des hinzutretenden Glaubens) auch unmittelbar an die Zeichen anknüpfen zu können, so dass diese ihm zu wirksamen, die Gnade wirklich ausspendenden (signa exhibitiva) wurden. (Instit. christ. IV, 17.)

Je ausgebreiteteren Beifall die sehr geschickt vorgetragene Lehre Calvins nicht allein bei den reformirten, sondern auch bei den ausgezeichnetsten lutherischen Kirchenlehrern fand, einen desto grösseren Lärm erhoben die strengen Lutheraner dagegen. Dass aber selbst Melanthon, der angesehenste Mann in der Lutherischen Kirche nach Luthers Hintritt, welcher schon früherhin den unseligen Sacramentsstreit mit mehr Ruhe und Unbefangenheit als Luther und dessen zelotische Anhänger betrachtet und zu vermitteln gesucht hatte, sich auf dem Calvinschen Mittelwege der Schweizerlehre näherte und solches nach dem Tode Luthers weniger, als zuvor, verhehlte: solches erschien den am Buchstaben erstarrten, Luthers Lehrformeln und ihn selber vergötternden sogenannten Or-

thodoxen als der höchste Greuel an heiliger Stätte. Indem Melanthon jetzt zu äussern wagte, es sei am besten, bei der praesentia und operatio Christi im Abendmahl stehen zu bleiben, da dies doch eigentlich das Wesentliche sei, ohne über die Art und Weise etwas Näheres zu bestimmen und diese gleichsam einzuzäunen, (nur praesentiam realem et efficacem Christi, nicht coporalem, nicht manducationem oralem, billigte Melanthon und seine Schule, welche sich damit allerdings völlig auf Calvinischer Bahn befand,) rückten Jene aufs Neue mit der Allenthalbenheitslehre und der communicatio idiomatum, der zufolge auch dem Körper Christi Allgegenwart zukommen könne, um bei jedem Abendmahl gegenwärtig zu sein, ins Feld, und boten alle erdenkliche Mittel, die weltliche Macht nicht ausgenommen, auf, der weitern Ausbreitung des offenen und geheimen Calvinismus Einhalt zu thun. Und als endlich nach Melanthons Tode in Chursachsen der sogenannte Kryptocalvinismus unter Vorfällen und Verfahrungsweisen, welche der evangelischen Kirche stets zur Schmach gereichen werden, gestürzt worden war, erhalten jene wunderlichen, von menschlichem Aberwitz ersonnenen, aber keinem menschlichen Verstande begreiflichen Lehren durch die mit Unrecht sogenannte Eintrachtsformel (Formula concordiae 1577) öffentliche Bestätigung und symbolische Geltung für die Lutherische Kirche. Diese verdammt im VII. Artikel beide Ansichten der auch hier mit dem Spottnamen, Sacramentirer, bezeichneten Schweizer, die Zwinglische und die Calvinische, und lehrt, dass nicht das Brod den abwesenden Leib

und der Wein das abwesende Blut Christi bedeute, sondern dass Brod und Wein wahrhaftig der Leib und das Blut Christi seien, wegen der sacramentirlichen Einigung (propter unionem sacramentalem). Zum Glück für die evangelischen Kirchen wurde diese Formel weder überall in den Lutherischen Staaten als symbolisches Buch anerkannt, noch ihren spitzfindigen Bestimmungen in der Abendmahlslehre von dem grössern und bessern Theile der evangelischen Theologen beigestimmt. Die Meisten blieben dem gemässigten Lehrsystem des Melanthon treu oder suchten wenigstens, so gut es gehn wollte, sich ihm zu nähern.

Der Zwinglischen Vorstellung schlossen sich die kleinern protestantischen Parteien, Socinianer, Mennoniten und Anabaptisten an, welche die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl ebenfalls verneinten. Darin jedoch unterschieden sich die Socinianer von Zwingli, dass sie das *τοῦτο* der Einsetzungsworte auf das Zerbrechen des Brods und Geniessen des Weins bezogen, welches darstelle, was mit seinem Körper geschehen, und dass man dessen (nämlich seines Todes) eingedenk sein solle. Die Mennoniten finden in der Abendmahlsfeier nichts, als eine Gedächtnissceremonie: ebenso die Arminianer, nur dass diese doch auch die Idee einer Glaubensstärkung damit verbinden. Quäkern und andern Schwärmern erscheint die Feier für wahre Christen unsrer Tage als unnütz und unwürdig.

Für die katholische Kirche wurde die Transsubstantiationslehre ganz so, wie sie 1215 durch Innocenz III. war sanctionirt worden, auf dem Tri-

dentinischen Concil (vgl. d. Sess. XIII, cap. IV, can. 2. und Bellarmin T. II, controv. gen. III.) aufs Neue gegen die Protestanten bestätigt und die abweichenden Meinungen mit dem Anathema belegt.

Besondre Erwähnung verdient hier noch der Streit, welcher zwischen Theologen der französisch-reformirten und katholischen Kirche im 17ten Jahrhundert mit grosser Lebhaftigkeit und auf eine Art, die auch das Interesse der folgenden Zeit in Anspruch zu nehmen geeignet war, über die Abendmahlslehre ist geführt worden. Während der Kampf zwischen der Lutherischen und reformirten Partei mehr auf dem exegetischen und logischen Gebiete statt gefunden hatte, bewegte sich dieser ganz auf geschichtlichem Boden. Beide Parteien suchten durch historische Zeugnisse theils über den Sinn und die Auslegungsweise der Einsetzungsworte, theils über die Art der Vereinigung und Gemeinschaft der Abendmahlselemente mit dem Leibe Christi, das hohe Alter ihrer entgegengesetzten Lehrmeinungen darzuthun. Auf Seite der Katholiken standen vorzüglich Anton Arnauld, dessen La perpétuité de la foi de l'église cathol. touchant l'eucharistie, Par. 1670 — 74. III Voll. 4. als das bedeutendste Werk hier erscheint, und Petr. Nicole: auf Seite der Reformirten Rud. Hospinian (Hist. sacramentaria, Genev. 1681. II Voll, fol.), Edm. Albertinus (De eucharistia s. coenae dom. sacramento Libri III, Daventr. 1654 f.), Dav. Blondel (Eclaircissemens familiers etc. 1671. 8.), Jean Claude (Réponse au livre de M. Arnauld intitulé La perpétuité etc. 1671. II Voll. 12.), Matth. Larrogue (Histoire mémorable et intéressante de l'eucharistie, Amst. 1669. 4. und

1737. 8.), Jac. **Basnage** (Hist. de l'eucharistie jusqu'au XIII. siècle etc.) u. A. Auch jetzt noch lässt sich aus diesen Schriften mannichfaltige Belehrung über den Gegenstand schöpfen. Mehr darüber in **Ernesti** Antimuratorius (opusc. theol. p. 1 sqq.), wo Stellen aus den Vätern für die Lutherische Meinung gesammelt sind.

Bei der grossen Mehrzahl der neuern Theologen Deutschlands hat die schwierige, halbkatholische Lutherische, und ebenso die unverständliche, wenig fruchtbare Calvinisch-Melanthonsche Theorie ihr Ansehn verloren. Wir dürfen dies unbedenklich sowohl von reformirten, als von lutherischen Theologen behaupten. Je mehr man sich aber von diesen, immer noch mehr oder weniger mit dem katholischen Dogma verschwisterten Ansichten entfernte, desto näher musste man der einfachklaren Zwinglischen kommen, wenn auch nicht ohne eigenthümliche Modificationen und mit manchen Vervollständigungen, deren diese Auffassungsweise sowohl bedürftig als fähig schien. Zur Erleichterung des Unionswerkes haben Einige neuerdings in der Calvinischen Abendmahlsansicht einen erwünschten Friedensvermittelungspunct zu finden geglaubt, aber vergeblich; und bei dem jetzigen Bildungsstande und Verhältniss der beiden evangelischen Kirchen bedarf es dessen kaum mehr. In der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts freilich erregte es noch ein bedeutendes Aufsehen und setzte mehrere Federn in Bewegung, dass der Professor **Heumann** in Göttingen kurz vor seinem Tode gestand, er sei schon seit 20 Jahren in der Abendmahlslehre reformirten Glaubens gewesen. Seine für die reformirte

und gegen die Lutherische Lehre abgefasste Erklärung, Christoph Aug. Heumanns Erweis, dass die reformirte Lehre vom Abendmahl die wahre sei, wurde nach seinem Tode von Sack 1764 herausgegeben. Dagegen erschien von J. A. Ernesti zur Vertheidigung der Lutherischen Ansicht die mit viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn ausgearbeitete Schrift: Brevis repetitio et assertio sententiae Lutheranae de praesentia corporis et sanguinis Jesu Christi in coena sacra, Lips. 1765. 4. (opusc. theol. p. 135 f. auch deutsch, Leipz. 1768. 8.) Seitdem beruhigte sich der Streit zwischen den beiden evangelischen Schwesterkirchen mehr und mehr. Und in der That waren die Besten von beiden Seiten schon längst im Geist vereinigt, als bei Gelegenheit der Reformationsjubelfeier im Jahr 1817 bestimmtere Anregungen zur vollständigen Vereinigung beider Kirchen auch in ihren äussern Verhältnissen von mehrern Seiten gegeben wurden. Wie willkommen, wie erfreulich nun solche Anregungen der grossen Mehrzahl wahrhaft evangelischer Christen erschienen, aus wie edlen, ächtchristlichen Quellen sie geflossen, durch wie lautere Absichten sie hervorgerufen sein mochten; sie haben nicht umhin gekonnt, zelotische Streiter aufzuregen, schwache Gemüther zu beunruhigen, die alte Zwietracht wieder zu erwecken. Zwar ist in einigen Provinzen Deutschlands die Sache auf zweckmässige Weise eingeleitet und begonnen, nicht ohne Segen fortgeschritten, allein zu einem ganz befriedigenden Ziele gelangte sie, soviel bekannt, noch nirgends. Da aber, wo man grade die herrlichsten Erfolge von der durch das schöne Wort der Ermahnung und Aufforderung zur wahren evangelischen

Vereinigung von einem christlichgesinnten und allgeliebten Landesvater (s. den Anhang dieser Schrift,) gegebenen Anregung hätte zuversichtlich erwarten sollen, ist fast nichts von all dem Vortrefflichen, dessen der königl. Aufruf wünschend und hoffend gedenkt, zur Erfüllung gediehen: vielmehr eben hier unter den mancherlei entgegengesetzten Bestrebungen zuletzt bei der Gleichmässigkeit einer äusserlichen Form für beide Kirchen stehen geblieben worden, auf welche jener von ächt evangelischem Geist eingegebene Aufruf selbst keinen Werth legt und woran in Wahrheit wenig oder Nichts gelegen sein kann. Dass bei Gelegenheit dieser Friedensverhandlungen die alten Parteinamen aufgegeben und die Gemeinschaftsbezeichnung, Evangelische, für beide Kirchen in Gang gebracht worden, kann nur erfreuen und wird manche gute Folge nach sich ziehen. Ohne dass der Gegenstand auf allgemeinen Synoden, nicht bloss einzelner, sondern aller Staaten, zum wenigsten Deutschlands, zur Berathung und zu einem kirchlichen Beschluss gebracht wird, dürfte eine wahre und vollständige Union kaum zu ermöglichen sein. Die Collisionen in Betreff von herkömmlichen Gerechtsamen, Stiftungen und andern irdischen Vortheilen sind auch hie und da mächtig in den Weg getreten; auch sie wollen billigermaassen ausgeglichen sein. Uebrigens scheint eine allgemeine Gleichförmigkeit der kirchlichen Gebräuche in evangelischen Kirchen grade am wenigsten nothwendig, ja aus dem Grunde nicht einmal wünschenswerth, weil etwas Belästigendes, die freie Entwickelung und Fortschreitung Hemmendes, also Unevangelisches, schwerlich davon möchte zu trennen sein. Ist nur der Geist lebendig

und die Aufmerksamkeit stets auf das Wesen der Sache gerichtet, so wird sich auch der angemessene Ausdruck, die entsprechende äussere Form dafür in jedem Falle leicht finden. Diese aber kann und wird nach Zeiten und Orten und Personen wechselnd, immer mehr oder weniger verschieden sein, ohne dass für die Sache selbst dadurch ein Nachtheil erwächst.

Wenn noch in der jüngsten Zeit hie und da einzelne Vertheidiger der innerhalb der lutherischen Kirche selbst laut oder stillschweigend aufgegebenen Abendmahlsansicht von Luther hervorgetreten sind, so darf nicht übersehen werden, dass auch sie, die Schwierigkeit ihres Unternehmens sehr wohl fühlend, durch allerlei spitzfindige Deutungen und willkührliche Eintragungen das Anstössige in dieser Lehrmeinung zu entfernen suchen. Durch Idealisirung schieben sie die Vorstellung von einer physisch-materiellen, im strengsten Sinn leiblichen Gegenwart Christi gewissermaassen beiseit, indem sie von verklärtem Fleische und verklärtem Blute Christi reden; wobei man sich entweder gar nichts denken kann, (bei der Einsetzung des Abendmahls war ja der Leib Christi noch nicht verklärt,) oder etwas denken muss, was weder im neuen Testament gelehrt wird, noch dem Luther in den Sinn gekommen ist. Mit ihren künstlichen Wendungen und spitzfindigen Deutungen sind sie doch auch mehr oder weniger von Luthers Standpuncte abgewichen, und tragen nicht weniger ihre eigene Meinung in die biblischen Urkunden hinein, als Luther sein in, mit und unter, und jeder Andre seine eigenthümliche Auffassung.

Wie aber selbst ein übrigens allgemein als streng

rechtgläubig angesehener Theolog der Lutherischen Kirche neuerer Zeit, der ehrwürdige *D.* Knapp, über den Gegenstand geurtheilt habe, mag aus dessen eigenen Worten, denen wir mit Vergnügen am Schlusse hier Platz geben, erkannt werden. Nachdem er im zweiten Bande der Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre S. 504 f. die verschiedenen Hypothesen (das ist sein Ausdruck,) über die Art und Weise der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl mit grosser Unbefangenheit und gewohnter Gründlichkeit gewürdiget, die einer jeden, auch der Lutherischen entgegenstehenden Schwierigkeiten aufgezählt, und zuletzt bemerklich gemacht hat, dass diese Lehre nicht als wesentlich, sondern als problematisch anzusehen sei, führt er S. 507. i. d. M. so fort: „Die Speculationen über die Art und Weise der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi haben weder in das Wesen des Abendmahls noch in dessen Wirkungen den allergeringsten Einfluss. Für den Christen ist die Hauptsache, die Zwecke und den Nutzen dieser Handlung zu wissen und diesen gemäss zu handeln. Also: von Herzen zu glauben, dass *a*) Christus für ihn gestorben sei, und *b*) auch in seinem erhöheten Zustande noch thätig für seine wahre Wohlfahrt sorge; und hieraus ergiebt sich dann von selbst, *c*) mit welchen Gesinnungen das Abendmahl genossen werden müsse, nämlich mit den Gesinnungen der tiefsten Ehrfurcht und der dankbarsten Gegenliebe zu Gott und Jesu Christo. Dieses ist eigentlich das, worauf Alles ankommt, und was den Christen dabei wahrhaft heilsam, segensreich und tröstlich sein kann. Diesen

Nutzen aber können alle Christen vom Abendmahl haben; es bleibt ein Gnaden- (von Gott verordnetes kräftiges Besserungs- und Heiligungs-) Mittel für Alle, die den wahren lebendigen Glauben haben, oder sich dadurch erwecken lassen, sie mögen nun in der Theorie der Vorstellungsart der römischen Kirche von der Transsubstantiation folgen, (so grob der Irrthum an sich immer ist,) oder der lutherischen, oder der calvinischen." — Möchten doch unsre starren Lutheraner von dem ehrwürdigen Verstorbenen Lehre annehmen!

ANHANG.

Der Verfasser vorstehender Abhandlung über das heilige Abendmahl, welche aus gleichem evangelisch-christlichem Sinn und Geist hervorgegangen ist, wie der wahrhaft Königliche, ewig denk- und preiswürdige Aufruf Sr. Majestät Friedrich Wilhelms des Dritten an die Consistorien, Synoden und Superintendenturen des Preussischen Staats, Potsdam d. 27. September 1817, kann sich nicht enthalten, bei dieser Gelegenheit aufs Neue an den Inhalt dieses Aufrufs zu erinnern und sein Buch damit zu beschliessen. Jenes Königliche Wort, gewiss eins der herrlichsten, welche jemals ein frommer und gerechter Landesfürst zu seinem Volk geredet, wurde in den begeisterten Tagen, die unmittelbar dem hoffnungsreichen dritten Jubelfest der Reformation vorangingen, mit allgemeinem Enthusiasmus vernommen, und machte auf des Verfassers Gemüth einen so tiefen Eindruck, dass ihm bei der ersten Lesung unwillkührliche Thränen der Freude ins Auge traten, indem er schon im Geist die schöne Hoffnung des frommen Königs erfüllt sah. Von jeher hatte sich derselbe, betreffend das Verhältniss der beiden leider nur schon

zu lange getrennten evangelischen Kirchen, zu dieser Ansicht bekannt und in solchem Geiste gelehrt und gelebt. Er schätzte sich aus dem Grunde in hohem Grade glücklich, einer vollkommen unirten evangelisch-theologischen Facultät, in welcher seit vielen Jahren der Confessionsunterschied gänzlich aufgehoben war, als Mitglied anzugehören, und überhaupt der Unterthan eines Regenten von solcher religiösen Denk- und Sinnesart zu sein.

Scheint nun auch jetzt, so bald nach jenen frohen Tagen, schon manche Hoffnung getäuscht oder in die Ferne hinausgerückt, manche heitere Aussicht getrübt, vieles überhaupt ganz anders geworden, als im Jahr 1817 mit Recht zu erwarten stand: so soll und darf doch das preiswürdige Königliche Wort eines ächtevangelischen Fürsten und des ersten Schutzherrn der Reformation nimmer der Vergessenheit übergeben werden. Ja man muss es um so mehr in frisches Andenken bringen, je mehr vielleicht Einer und der Andere heutiges Tages wünschen dürfte, dass dasselbe niemals ausgesprochen worden sein möchte. Also stehe es hier, eines Theils als Zierde und angemessner Schluss dieser auch dem christlichen Friedenswerk gewidmeten Arbeit, andern Theils zur wiederholten ernstlichen Beherzigung für Vornehme und Geringe, für das evangelische Volk und seine Führer in des frommen und hochgesinnten Königs Landen.

„Schon Meine in Gott ruhende erleuchtete Vorfahren, der Kurfürst Johann Sigismund, der Kurfürst Georg Wilhelm, der grosse Kurfürst, König Friedrich I. und König Friedrich Wil-

helm I. haben, wie die Geschichte ihrer Regierung und ihres Lebens beweiset, mit frommem Ernst es sich angelegen sein lassen, die beiden getrennten protestantischen Kirchen, die reformirte und lutherische, zu einer evangelisch-christlichen in Ihrem Lande zu vereinigen. Ihr Andenken und ihre heilsame Absicht ehrend, schliesse ich mich gerne an sie an, und wünsche ein Gott wohlgefälliges Werk, welches in dem damaligen unglücklichen Secten-Geiste unüberwindliche Schwierigkeiten fand, unter dem Einflusse eines bessern Geistes, welcher das Ausserwesentliche beseitiget und die Hauptsache im Christenthum, worin beide Confessionen Eins sind, festhält, zur Ehre Gottes und zum Heil der christlichen Kirche, in meinen Staaten zu Stande gebracht und bei der bevorstehenden Säcularfeier der Reformation damit den Anfang gemacht zu sehen! Eine solche wahrhaft religiöse Vereinigung der beiden, nur noch durch äussere Unterschiede getrennten protestantischen Kirchen ist den grossen Zwecken des Christenthums gemäss; sie entspricht den ersten Absichten der Reformatoren; sie liegt im Geiste des Protestantismus; sie befördert den kirchlichen Sinn; sie ist heilsam der häuslichen Frömmigkeit; sie wird die Quelle vieler nützlichen, oft nur durch den Unterschied der Confession bisher gehemmten Verbesserungen in Kirchen und Schulen.

Dieser heilsamen, schon so lange und auch jetzt wieder so laut gewünschten und so oft vergeblich versuchten Vereinigung, in welcher die reformirte Kirche nicht zur lutherischen und diese nicht zu jener übergeht, sondern beide Eine neu belebte evangelisch-christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters werden, stehet kein in der Natur der Sache liegendes Hinderniss mehr entgegen, sobald beide Theile nur ernstlich und redlich in wahrhaft christlichem Sinne sie wollen; und von diesem erzeugt, würde sie würdig den Dank aussprechen, welchen wir der göttlichen Vorsehung für den unschätzbaren Segen der Reformation schuldig sind, und das Andenken ihrer grossen Stifter, in der Fortsetzung ihres unsterblichen Werks, durch die That ehren.

Aber so sehr ich wünschen muss, dass die reformirte und lutherische Kirche in Meinen Staaten diese Meine wohlgeprüfte Ueberzeugung mit Mir theilen möge, so weit bin Ich, ihre Rechte und Freiheit achtend, davon entfernt, sie aufdringen und in dieser Angelegenheit etwas verfügen und bestimmen zu wollen. Auch hat diese Union nur dann einen wahren Werth, wenn weder Ueberredung, noch Indifferentismus an ihr Theil haben, wenn sie aus der Freiheit eigener Ueberzeugung rein hervorge-

het, und sie nicht nur eine Vereinigung in der äussern Form ist, sondern in der Einigkeit der Herzen, nach ächt biblischen Grundsätzen, ihre Wurzeln und Lebenskräfte hat.

So wie ich selbst in diesem Geiste das bevorstehende Säcularfest der Reformation, in der Vereinigung der bisherigen reformirten und lutherischen Hof- und Garnison-Gemeine zu Potsdam zu einer evangelisch-christlichen Gemeine feiern, und mit derselben das heilige Abendmahl geniessen werde: so hoffe Ich, dass diess Mein Eignes Beispiel wohlthuend auf alle protestantische Gemeinen in Meinem Lande wirken, und eine allgemeine Nachfolge im Geiste und in der Wahrheit finden möge. Der weisen Leitung der Consistorien, dem frommen Eifer der Geistlichen und ihrer Synoden überlasse Ich die äussere übereinstimmende Form der Vereinigung, überzeugt, dass die Gemeinen in ächtchristlichem Sinne dem gern folgen werden, und dass überall, wo der Blick nur ernst und aufrichtig, ohne unlautere Nebenabsichten auf das Wesentliche und die grosse heilige Sache selbst gerichtet ist, auch leicht die Form sich finden, und so das Aeussere aus dem Innern, einfach, würdevoll, und wahr von selbst her-

vorgeben wird. Möchte der verheissene Zeitpunct nicht mehr fern sein, wo unter Einem gemeinschaftlichen Hirten, Alles in Einem Glauben, in Einer Liebe und in Einer Hoffnung sich zu einer Heerde bilden wird!“

Potsdam, den 27. September 1817.

Friedrich Wilhelm.

BV 826 .S37 1831	Schulz Christliche Lehre 18148
	2- 8543

UNIVERSITY OF CHICAGO
48 436 446

UNIVERSITY OF CHICAGO
48 436 446